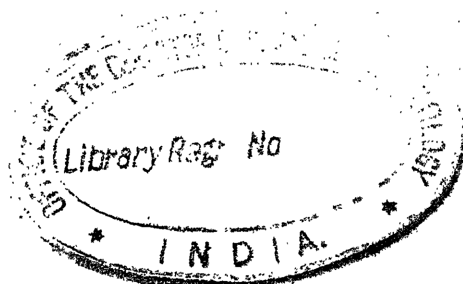

Library Regr No
INDIA

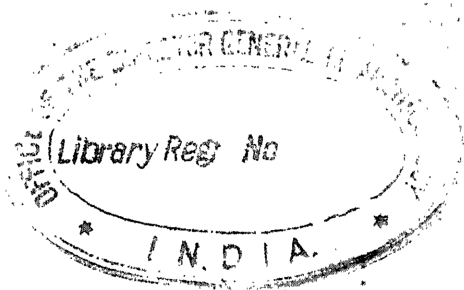
VERSLAGEN EN MEDEDEELINGEN

DER

KONINKLIJKE AKADEMIE

VAN

WETENSCHAPPEN.



VERSLAGEN EN MEDEDEELINGEN

DER

KONINKLIJKE AKADEMIE

VAN

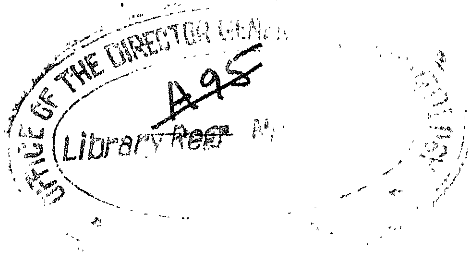
WETENSCHAPPEN.



Afdeeling LETTERKUNDE.

VIERDE REEKS.

NEGENDE DEEL.



AMSTERDAM,
JOHANNES MÜLLER.
1909.

GEDRUKT BIJ JOH. ENSCHEDÉ EN ZONEN.

INHOUD

VAN HET

NEGENDE DEEL

DER

VIERDE REEKS.

PROCESSEN-VERBAAL

DER

GEWONE VERGADERINGEN.

VERSLAGEN.

MEDEDEELINGEN.

DE WORDING VAN DEN SĀMAVEDA.

BIJDRAGE VAN DEN HEER

W. CALAND.

Het is een feit, dat de Vedas in hoofdzaak tot ons zijn gekomen in dien toestand, in die redactie, waarin zij sinds den vroegst voor ons bereikbaren tijd van geslacht op geslacht zijn overgeleverd. Wij kennen den Ṛgveda (de Ṛksaṃhitā) niet anders dan in tien boeken ingedeeld, als *dāśatayya ṛcaḥ*. De benaming „uit tien bestaand", duidelijk doelend op de genoemde indeeling, komt niet alleen voor in de brāhmaṇas en sūtras behoorend tot den Ṛgveda (Kauṣ. br., Śāṅkh. śrs.), doch ook in de sūtras van den Sāmaveda (Lāṭy., Nidānasūtra) en van den Yajurveda (Baudh., Āpast.). Ook de ons bekende indeeling van den Sāmaveda en den Yajurveda is aan de brāhmaṇas en de oudste sūtrakāras bekend. Lāṭyāyana-Drāhyāyaṇa bijv. citeeren een sāman uit de „dvandvas" en 't is bekend hoe een der afdeelingen (parvans) van het āraṇyagāna den naam dvandvaparvan draagt, omdat de sāmans hier paarsgewijze gegeven worden. Uit het Sāmavidhānabrāhmaṇa (II. 6. 2) blijkt zelfs dat niet alleen de indeeling in drie parvans bekend was ten tijde van de redactie van dezen tekst, maar ook dat de sāmans daarin waren gerangschikt op de wijze waarin ze dat in het ons bekende gāna zijn. In de sūtras behoorend tot den Yajurveda vindt men tal van keeren gewag gemaakt van hoofdstukken (anuvākas); zoo geldt meermalen het voorschrift, dat bij die of die handeling dit of dat mantra moet worden ge-

sproken beginnend met die en die woorden uit de saṃhitā en loopend „tot het einde van het anuvāka." Ja, uit Baudhāyana (śrs. X. 48) blijkt dat zelfs de **nummering** dier anuvākas precies dezelfde is als die welke ons thans bekend is. Nog een bewijs, dat de Vedas in den loop der tijden betrekkelijk dezelfden gebleven zijn. In de overlevering, waarin ze tot ons zijn gekomen, zijn eigenlijk die Vedas disjecta membra van één groot geheel. Eene vedische offerplechtigheid immers kon niet verricht worden door een volgeling van den Ṛgveda of van den Yajurveda of van den Sāmaveda alléén. Daartoe zijn alle drie de Vedas onmisbaar. Hoewel ieder dier Vedas, verbreid over het uitgestrekte Hindostan, een min of meer zelfstandig leven heeft gehad, is het toch alleropmerkelijkst gewaar te worden, hoe, wanneer men die disjecta membra bijeen-voegt, een volkomen sluitend geheel wordt verkregen. Dit is gebleken uit de reconstructie van het Soma-offer in zijn eenvoudigsten vorm, het Jyotiṣṭoma. De hierop betrekking hebbende teksten van den Ṛg-, den Yajur- en den Sāmaveda passen als de stukken van een legkaart in elkaar. Men verkeert maar hoogst zelden in onzekerheid, waar deze of die handeling in het geheel moet worden ingevoegd.

Daar nu de Veda uit den tijd, waaruit wij hem kennen, een vrijwel afgesloten en afgerond geheel vormt, is het moeilijk zijn voorgeschiedenis en zijne vroegste ontwikkelingsgeschiedenis na te sporen. Mijne onderzoekingen van de teksten behoorend tot den Sāmaveda zullen, naar ik mij vlei, eenig licht doen vallen op de ontwikkelingsgeschiedenis van dezen Veda en eenige punten in die geschiedenis, die tot dusverre niet slechts mij doch allen beoefenaars van dien Veda onduidelijk of onbegrijpelijk waren, tot klaarheid brengen. Eene samenvatting dier onderzoekingen, die elders in anderen vorm zullen worden medegedeeld, moge hier volgen.

De teksten dan van den Sāmaveda, in engeren zin genomen, zijn:

1. de saṃhitā, welke bevat eene collectie van verzen grootendeels uit de Ṛksaṃhitā bekend, hoewel op vele plaatsen

afwijkende lezing biedend. Deze saṃhitā laat zich in drie deelen splitsen:

a. α. het pūrvārcika.

β. de āraṇyakasaṃhitā.

b. het uttarārcika.

2. De gānas of gezangboeken, waarvan er vier tot ons zijn gekomen:

a. het grāmageyagāna.

b. het āraṇyagāna.

c. het ūhagāna.

d. het ūhyagāna.

Aan de gezangen in de gānas bewaard liggen de in de saṃhitā verzamelde verzen ten grondslag. Van eene ṛk (strophe) wordt namelijk een sāman (gezang) gemaakt door het aanbrengen van muzikale notatie, door zekere veranderingen (rekking, herhaling) der woorden en eindelijk door allerlei invoegsels soms bestaande uit enkele min of meer zinledige klanken en syllaben, soms uit geheele zinstukken of liederen (stobhas). Wilde de tot Sāmanzanger bestemde Vedastudent zijn stof bemeesteren, dan moest hij, behalve de op muziek gezette gezangen, natuurlijk ook de strophen memorizeeren, die als 't ware de „moederschoot" (yoni) van het sāman zijn.

De strekking nu van het pūrvārcika (met āraṇyakasaṃhitā) en het uttarārcika en van de eerste twee gezangboeken heeft men tot nog toe, op enkele punten na, gevat (vgl. Winternitz, Geschichte der Ind. Litteratur, p. 143 vlgg.). Naast iedere strophe van het pūrvārcika (en de āraṇyakasaṃhitā) staat een eendeelig gezang; elk sāman draagt een bepaalden naam, meestal afgeleid van den naam des Ṛṣi, die het „gezien" heeft; die sāmans zijn ons bewaard in de eerste beide gānas. De rangschikking der yonis in het pūrvārcika is systematisch: eerst komen die welke aan Agni, dan die welke aan Indra en ten derde die welke aan Soma pavamāna gewijd zijn; alle zijn weer gegroepeerd volgens haar versmaat. De indeeling en strekking van het uttarārcika daarentegen zijn geheel anders. In dit gedeelte van de saṃhitā treft men een overgroote menigte

copletten van drie verzen aan (tṛcas), een vrij groot aantal coupletten van twee verzen (pragāthas), doch ook van meer (van vier, zes, zeven, negen, tien en ook van één) De strekking dezer collectie van verzen is zuiver praktisch: ze worden gebruikt, gezongen bij de verschillende Soma-offers en wel op de melodieën geleerd in de eerste twee gezangboeken. Men heeft opgemerkt, dat van de meeste coupletten uit het uttarārcika het eerste vers ook aangetroffen wordt in het pūrvārcika en daaruit terecht besloten, dat daardoor verwezen wordt niet slechts naar het vers uit dit arcika maar ook naar de daarbij behoorende melodie zooals die in de eerste twee gezangboeken wordt gegeven. Om één voorbeeld te geven: het eerste vers van den pragātha SV. II. 1. 1. 13 luidt: *taṃ vo dasmam ṛtīṣaham*; daarmede stemt overeen eene strophe (I. 3. 1. 5. 4) uit het pūrvārcika; op deze strophe worden in het grāmageyagāna vijf sāmans gegeven, van welke het laatste het naudhasa sāman heet (grāmageya VI. 1. 37). Op de melodie nu van dit *naudhasaṃ sāma* moeten de drie [1]) in 't uttarārcika aangeduide verzen als derde pṛṣṭhastotra bij het jyotiṣṭoma gezongen worden [2]).

Is dus de bedoeling, dat het pūrvārcika de enkele verzen bevat naar welker sāmans (in grāmageya- en āraṇyagāna) zekere verscoupletten (vervat in 't uttarārcika) in den heiligen dienst moeten worden gezongen, dan meent men te moeten verwachten: 1. dat van alle coupletten (pragāthas, tṛcas, sūktas enz.) in het uttarārcika meegedeeld, het eerste vers ook zal voorkomen in het pūrvārcika (of āraṇyakasaṃhitā), zoodat door die aanduiding zal vaststaan, volgens welke melodie dat bewuste couplet in den heiligen dienst moet gezongen worden, en 2. dat alle zangwijzen, vermeld in pūrvārcika-grāmageya en āraṇyakasaṃhitā-āraṇyagāna ook hare aanwending zullen vinden bij de groote Soma-offers. Dit is nu evenwel zeer beslist niet het geval. Winternitz uit zich daaromtrent

[1]) Door gedeeltelijke herhaling worden de twee verzen tot drie gemaakt.

[2]) Vgl. Caland-Henry, l'agniṣṭoma § 207 en vgl. de sāmans in de editie van Calcutta, dl. I p. 487 met dl. III p. 93.

op de volgende wijze: „Man nimmt gewöhnlich an, dass das Uttarārcika späteren Ursprungs sei als das Ārcika. Für diese Annahme spricht der Umstand, dass das Ārcika viele „Yonis", also auch viele Sangweisen kennt, die in den Gesängen des Uttarārcika gar nicht vorkommen, und dass auch das Uttarārcika manche Gesänge enthält, für die das Ārcika keine Sangweise lehrt. Anderseits ist doch das Uttarārcika eine notwendige Ergänzung des Ārcika: dieses ist gleichsam der erste, jenes der zweite Kurs in dem Unterricht des Udgātar". Zijn de door Winternitz geconstateerde feiten juist, de gevolgtrekking, die men daaruit volgens hem en anderen zou moeten maken, nl. dat om genoemde redenen het uttarārcika jonger is dan het pūrvārcika, is volkomen onjuist, zooals ons zal blijken. Toen ik gezamenlijk met den thans helaas overleden Victor Henry het agniṣṭoma bewerkte en aan de gezangen van den Sāmaveda toe kwam, bevond ik dat de sāmans van den ochtenddienst (het *prātaḥsavana*) slechts in de veel latere teksten, de zoogenaamde prayogas, waren te vinden, terwijl die van den middag- en den namiddagdienst (*mādhyaṃdinasavana*, *tṛtīyasavana*) alle, op één na, in het derde gezangboek, het ūhagāna, en dat eene in het vierde gezangboek, het ūhyagāna, werden aangetroffen. Wat mocht daarvan de reden zijn? Waarom was het onnoodig in het ūhagāna, dat toch blijkbaar de gezangen bevat, zooals ze in de praktijk worden aangewend, de sāmans van den morgendienst op te nemen? Eenvoudig omdat, zooals mij bij voortgezet onderzoek bleek, de sāmans van den morgendienst alle op de gāyatra-melodie moeten gezongen worden en die kon als bekend worden verondersteld. De Vedastudent begint met die melodie, op de sāvitrī strophe (*tat savitur vareṇyam* etc.) gecomponeerd, te leeren en ze is al in het Devatādhyāyabrāhmaṇa medegedeeld, terwijl ze als appendix in de uitgaven van het grāmageyagāna wordt aangetroffen (bij de Jaiminīyas achter het āraṇyagāna). Overal dus waar in het uttarārcika coupletten of complexen van strophen voorkomen, waarvan de eerste niet in 't pūrvārcika is vermeld, behooren die coupletten tot den morgendienst en was er

geen nadere aanduiding van melodie noodig. Derhalve, dat „das Uttarārcika manche Gesänge (bedoeld is zeker yonis) enthält, für die das Ārcika (nl. het purvārcika) keine Sangweise lehrt" is geen grond om disharmonie tusschen die twee teksten aan te nemen. [1]) Dat aan den anderen kant in 't purvārcika-gramageya (en araṇyakasaṃhita-araṇyagana) vele yonis en melodieën voorkomen, die in 't uttararcika geen aanknooping vinden, is volkomen juist. Deze vork zit echter zóó in den steel. Behalve de gezangen, die op de yonis van het uttarārcika werden gezongen, werden er bij tallooze gelegenheden: bij het aanleggen der sacrale vuren (het agnyadheya), bij het pravargya-ceremonieel, bij het mahāvrata en bij andere gelegenheden, door den udgātar alleen of door een zijner acolyten enkele sāmans gezongen, en die (d. w. z. de yonis daarvan) behoefden natuurlijk niet in het uttarārcika te worden opgenomen, omdat ze al kant en klaar waren en voor de muzikale voordracht gereed. Zoo ook de mahanāmnis, die vaak als gezang dienst doen bij de pṛṣṭhastotras. De bewijsgronden vervallen dus, waarop men zou moeten aannemen, dat het uttarārcika jonger is dan het purvārcika. En a priori moet men verwachten, dat het uttarārcika ouder is dan het pūrvārcika. Immers de collectie coupletten, die de yonis bevat van die gezangen, die feitelijk in den ritus aangewend werden, moet ouder zijn dan de collectie die slechts diende om de melodieën te registreeren, volgens welke de eerstgenoemde gezangen werden gezongen.

In de hier gehouden beschouwingen is slechts ter loops sprake geweest van de laatste twee gezangboeken: het ūhaen het ūhyagāna. Wie hieromtrent iets naders zou wenschen

---

[1]) Zoo Winternitz zich hier min nauwkeurig mocht hebben uitgedrukt en mocht hebben bedoeld dat ūhagāna en ūhyagāna verschillende gezangen bevatten, die, volgens hun benaming, niet voorkomen in de eerste beide gānas, zoo heeft hij ook dan ongelijk. Oppervlakkig geoordeeld schijnt hij gelijk te hebben, doch de benamingen der sāmans van het ūha- en ūhyagāna, zooals die in de editie van Calcutta worden gegeven, zijn soms onjuist, soms verknoeid.

te vernemen, slaat te vergeefs de litteratuurgeschiedenissen op. Weber deelt alleen mede, dat zij zich bij het tweede gedeelte der saṃhitā aansluiten, doch zegt: „das gegenseitige Verhältniss dabei bedarf noch einer näheren Untersuchung'' (Vorles. zur Ind. Litt. gesch.[2], p. 70). Winternitz noemt in zijn meergemeld werk zelfs de namen niet. Webers opmerking dat ze zich bij het uttarārcika aansluiten is ten deele juist. Alvorens echter over het wezen dezer gānas en hun verhouding tot de andere Sāmavedateksten te handelen, moet ik iets mededeelen over de sūtras van dezen Veda.

Bekend en uitgegeven is het śrautasūtra van Lāṭyāyana en thans ten deele ook dat van Drāhyāyaṇa, hetwelk nagenoeg eensluidend is met het eerstgenoemde. De Sāmavedins bezitten nog een menigte andere sūtras; voor ons doel zijn slechts van gewicht het Maśakakalpasūtra, het Kṣudrasūtra en het Puṣpasūtra. Het Maśakakalpasūtra of Ārṣeyakalpa is tot dusverre niet onderzocht; slechts een uitvoerige inhoudsopgave zijn wij Weber verschuldigd (Verz. der Berl. HSS. deel I onder n°. 297). Een grondig onderzoek heeft mij geleerd, dat deze tekst de Soma-offers behandelt, die in het Pañcaviṃśabrāhmaṇa en het Ṣaḍviṃśabrāhmaṇa deels beschreven, deels slechts aangeduid worden, behandelend achtereenvolgens het gavāmayana, de ekāhas, de ahīnas en de sattras. Nu was het bekend, dat de verschillende afdeelingen (parvans), waarin zoowel het ūha- als het ūhyagāna verdeeld zijn, achtereenvolgens, naar de strekking harer inhoud, heeten: daśarātra, saṃvatsara, ekāha, ahīna, sattra, prāyaścitta en kṣudra. Het Maśakakalpasūtra nu is wel een van de meest droge soorten van lectuur die zich laat denken: het geeft immers bijna uitsluitend, nagenoeg zonder uitweiding, de beginwoorden der coupletten aan, waarop dit of dat sāman te zingen is. Al de sāmans nu in dit sūtra vermeld, komen in precies dezelfde volgorde voor in het ūha- en het ūhyagāna, nu eens eenigen uit 't eerste en hier en daar een enkel uit het laatste gāna. Daar de sāmans in het Maśakakalpasūtra vermeld, niet al de parvans bleken te behelzen van de beide laatste gānas (doch slechts tot en met

het sattra reiken), en dus niet de zoogenaamde prāyaścitta- en kṣudraparvans omvatten, rees bij mij het vermoeden, of het zoogenaamde Kṣudrasūtra, waarvan Weber in zijne Vorlesungen zur indischen Litteraturgeschichte (2e ed. pag. 92) alleen den naam vermeldt en dat hij voor een der allerlaatste uitloopers van den Sāmaveda houdt, soms niet een tekst kon wezen van denzelfden aard als het Maśakakalpasutra en of dus niet in dien tekst de praktijk zou te verwachten zijn van de sāmans vervat in de prāyaścitta- en kṣudraboeken der beide laatste gānas. Uit het handschrift van Colebrooke afkomstig en bewaard ter India Office bleek, dat mijn vermoeden juist was, doch ik bevond tevens, dat de stijl van dezen tekst aanmerkelijk verschilt van dien van het Maśakakalpasutra. Toch geldt ook deze tekst, zooals citaten leeren, den ouden Hindoecommentatoren als een Ārṣeyakalpa.

Daar nu het Maśakakalpasūtra en het Kṣudrasūtra aan elkander aansluitend, de aanwending der sāmans van ūha- en ūhyagāna leeren en wel vrij nauwkeurig in die volgorde, waarin ze in die twee gānas worden gegeven, lag de conclusie voor de hand, dat deze twee gezangboeken den auteurs dier oude sūtras moesten bekend geweest zijn, en dat deze gānas, waarin immers de sāmans bewaard werden, die van oudsher bij den ritus aangewend werden, als de oudsten moesten gelden, althans als ouder dan de eerste twee, die als een soort van index der melodieën kunnen beschouwd worden. In deze opvatting werd ik versterkt door de waarneming, dat op een tweetal plaatsen in het Maśakakalpasūtra op eigenaardige wijze wordt geciteerd; daar worden namelijk niet alle bedoelde sāmans met name genoemd, maar aangeduid door: „het surūpa-gezang en de drie volgende", „het āśubhārgava-gezang en de vijf volgende". Deze wijze van aanduiding was alleen mogelijk, wanneer de auteur deze gezangboeken voor zich had gehad. Doch nu rees een andere vraag: wanneer het grāmageya- en āraṇyagāna ten doel hebben een register van melodieën te zijn, aangelegd met het doel, daarnaar de sāmans bij den heiligen dienst te zingen, zoodat telkens het eerste vers van een couplet in 't

uttarārcika overeenstemt met een vers van het pūrvārcika en een correspondeerende melodie in 't grāmageya- of āraṇyagāna, waartoe was het dan noodig het ūha- en het ūhyagāna op te stellen? En aan den anderen kant: zoo van oudsher het ūha- en het ūhyagāna bestaan hadden, bewarend kant en klaar de gezangen voor den heiligen dienst, waartoe dan die omhaal van pūrvārcika-āraṇyakasaṃhitā met grāmageya- en āraṇyagāna? Deze laatstgenoemde teksten waren dan ten eenen male overbodig. Eene in allen deele bevredigende oplossing van deze moeilijkheid heeft mij een nauwkeurig onderzoek geleverd van de wijze waarop de sāmans in het Ārṣeyakalpa worden aangeduid. In de meeste gevallen worden eerst de beginwoorden van een of ander couplet of van een vers uit het uttarārcika gegeven, waarna dan de benaming van de melodie volgt; zonder mankeeren vindt men het sāman op alle verzen van het couplet in questie in het ūha- of het ūhyagāna. Een enkele maal wordt een uitvoerige aangifte gedaan, zoo bijv. Maś. k.s. IX. 9: *auśanasyarkṣu vaiśvajyotiṣaṃ yat pra gāyateti.* Het hier bedoelde sāman wordt natuurlijk in ons ūhagāna gevonden (XIX. 1. 7, zie Sāmaveda uitg. van Calcutta, deel III. p. 82). De woorden van het sūtra beteekenen klaarblijkelijk: „(hij zingt) op de verzen van het auśana sāman de melodie vaiśvajyotiṣa, aangeduid door de beginwoorden: *pra gāyata*". Het door deze beginwoorden aangeduide vers wordt slechts in het pūrvārcika gevonden (I. 6. 1. 5. 3) en de daarbij behoorende melodie is werkelijk het vaiśvajyotiṣa, te vinden grāmageyagāna XV. 2. 20 (B. I. deel II. p. 132). De toevoeging „aangeduid door de beginwoorden: *pra gāyata*" was hier noodig, omdat er nog twee andere vaiśvajyotiṣa geheeten sāmans zijn, behoorend bij andere yonis. Vergelijkt men het sāman uit het ūhagāna met dat uit het grāmageyagāna, dan blijkt, behoudens enkele kleinigheden, de volkomene overeenstemming tusschen die beide.

Een nog duidelijkere vingerwijzing levert Kṣudrasūtra I. 6: „Voor iemand, die rijkelijk levensonderhoud wenscht te vinden, moet hij, het middelste vers van het (uit 3 verzen bestaande)

couplet aanvangend met *indrā yāhi dhiyeṣitaḥ* als eerste nemend, daarop (op de zóó gerangschikte drie verzen) het kāleya sāman zingen". Het voorschrift laat aan duidelijkheid niets te wenschen over en men vindt het gezang dan ook met de voorgeschreven volgorde der verzen in het uhagana: XXI. 2. 4. Maar, zoo dit gezangboek den auteurs van het Ārṣeyakalpa bekend geweest was, zouden zij stellig de voorschriften, waardoor zij de sāmans aanduiden, anders en korter hebben gegeven en met name zou van het laatste voorschrift de bepaling omtrent de verschikking der verzen achterwege zijn gelaten. Dit zijn slechts twee aanduidingen uit vele, op grond waarvan men moet aannemen, dat de laatste twee ganas van jongeren tijd zijn dan de hier behandelde sutras. Ook de namen (prāyaścitta en kṣudra) van de laatste twee parvans in ūha- en uhyagana laten zich alleen verklaren wanneer men aanneemt, dat het Kṣudrasūtra ouder is; het Kṣudrasutra zal zijn naam hebben gekregen in tegenstelling met het uitgebreidere Maśakakalpasūtra, en in het Kṣudrasūtra worden ook de prayaścittas behandeld.

Stellig zijn die laatste twee gānas ook jonger dan de śrautasūtras. Dat laat zich bewijzen. Ten eerste komen geen enkele maal daarin de namen voor. Dit is evenwel nog geen bewijs. Wel 't volgende. In het Pañcaviṃśabrāhmaṇa (V. 4. 5—6) wordt voorgeschreven dat de zanger bij het mahāvrata over het cātvāla het sāman moet zingen vasiṣṭhasya nihava geheeten, en dat hij dit zingen moet op een vers gericht tot de viśve devāḥ. W e l k vers hier wordt bedoeld, blijkt niet uit de woorden van het brāhmaṇa. Het sūtra van Lāṭyāyana-Drāhyāyaṇa vult daarom deze leemte aan (Lāṭy. III. 9. 12 = Drāhy. X. 1. 11) door de bepaling: *viśve devā iti vasiṣṭhasya nihavam ūhet*, d. w. z. „hij moet het vasiṣṭhasya nihava veranderen naar (pasklaar maken op, *ūhet*) het vers dat begint met *viśve devāḥ*". De melodie vasiṣṭhasya nihava is gecomponeerd op het vers *asāvi devaṃ gor ṛjīkam* (SV. I. 4. 1. 3. 1) en te vinden grāmageyagāna VIII. 1. 36 (SV. Bibl. Ind. deel I. p. 629); de melodie aangebracht op het vers *viśve devāḥ* enz. (ār. saṃh.

III. 9) is gegeven ūhagāna IX. 3. 12 (deel V. p. 602). Tusschen die twee sāmans heerscht, op de woorden na, volkomen overeenstemming. Deze passage alleen reeds — en men zou nog meer duidelijk sprekende aanwijzingen kunnen vermelden — is voldoende om te bewijzen, dat de auteur van het śrautasutra geen ūhagāna gekend heeft. De commentaar op deze plaats luidt: „het woord: „hij moet aanpassen" (*ūhet*) is doelloos, omdat de lezing (van dit sāman) bekend is (Dhanvin kende natuurlijk wèl het ūhagāna!). Dat is wel waar, zoo zegt men, doch het ūha(gāna) is uit lateren tijd dan dit voorschrift." De tekst van den commentaar, die zeker niet geheel juist is overgeleverd, moet ten naasten bij dien zin hebben.

Over de kwestie of het ūha (met welken term blijkbaar evengoed het aan ons onder den naam ūhagāna als ūh(arahas)yagāna bekende gezangboek bedoeld wordt) door menschen gemaakt is of door de Ṛṣis „gezien" is, waren reeds de oude Hindoes het oneens. Het eerste hoofdstuk van den 2[en] prapāṭhaka in het Nidānasūtra, een tekst, die blijkens zijn stijl tot de oudere werken moet gerekend worden, is gewijd aan eene discussie over deze vraag. Na de inleidende woorden: *ṛṣikṛtaḥ svid ūhā 3 anṛṣikṛta iti vai khalv āhuḥ* worden eerst argumenten aangevoerd ten gunste van de meening, dat het ūha niet van de zieners afkomstig is, en worden dan, naar 't schijnt, al die gronden weerlegd. Uit een metrische verhandeling over den Sāmaveda wordt in de inleiding tot de uitgave der Bibliotheca indica (deel I. p. 18) deze śloka geciteerd:

ūhagrantho 'pauruṣeyaḥ pauruṣeyo 'thavāgrimaḥ |
vedasāmasamānatvād vidhisārthatvato 'ntimaḥ ||

Zoo ik mij niet bedrieg, is de zin dezer woorden: „Is het ūha(gana) (en 't ūhyagāna) niet van menschen afkomstig of wel? Het eerste is 't, in zooverre het met den Sāmaveda (de eerste twee gānas) gelijkstaat (en die zijn door de Ṛṣis gezien, dus goddelijk in hun oorsprong); het laatste, in zooverre het voor den ritus bedoeld is (en de kalpasūtras zijn door menschen gemaakt)."

Met de boven gemaakte opmerking, dat ūha- en ūhya-gāna

uit lateren tijd dateeren, is ook de bevinding van Konow omtrent het Sāmavidhānabrāhmaṇa in harmonie. Hij heeft namelijk aangewezen, dat in dezen ouden tekst geen sāmans uit de laatste twee gezangboeken worden aangehaald.

Doch, zal men met recht vragen, hoe nu met dit argument (boven, pag. 8), hetwelk daareven zoo sterke bewijskracht scheen te hebben juist vóór den hoogeren ouderdom van het ūha? Tegenover de klemmende bewijzen, die er vóór pleiten, dat de laatste twee gānas als zoodanig onbekend waren aan de oudere auteurs, moet deze grond in 't niet vervallen, omdat er eene verklaring voor te vinden is, waardoor de tegenspraak uit den weg geruimd kan worden. Het is namelijk zeer wel mogelijk, dat oorspronkelijk de tekst van het Maśakakalpasūtra al die sāmans (die op ééne melodie gezongen werden) achtereen heeft opgesomd, doch dat latere bewerkers, wien het ūhagāna bekend was, deze passages bekort hebben.

Nog ééne vraag wacht hare beantwoording. Waartoe die twee gezangboeken, dat ūha en ūhya, met precies dezelfde indeeling, naast elkander? Hunne gezangen werden toch in de praktijk naast en door elkaar gebruikt. Een aandachtige beschouwing heeft de oplossing ook van dit raadsel geleverd. Al de melodieën namelijk, die in het ūhyagāna voorkomen en dus ook al hare namen, treft men in 't āraṇyagāna aan, terwijl de melodieën en de namen van het ūhagāna correspondeeren met die van het grāmageyagāna. Behalve ūhyagāna heet het laatste gezangboek ook wel rahasyagāna. In der tijd heeft Burnell beweerd, dat de benaming ūhya(gāna) een afkorting is voor ūharahasya(gāna), Konow daarentegen (Sāmavidhāna, Einleitung, pag. 14) meende, dat de naam rahasya slechts aan 't āraṇyagāna toekwam en niet ook aan 't ūhya. Thans blijkt, dat de zienswijzen van Burnell en van Konow vereenigbaar zijn; immers rahasya is hetzelfde als āraṇya(gāna) en wat wij onder ūhyagāna verstaan is eenvoudig de collectie gezangen veranderd naar, aangepast aan, de melodieën van het āraṇyagāna: rahasyagāna en ūhyagāna zijn feitelijk hetzelfde: de woorden, niet de melodieën verschillen.

Wat ten slotte de namen betreft: de term *ūha* is duidelijk, hij beduidt: „verschuiving, aanpassing" en stelt voorop een voorbeeld, waaraan de aanpassing plaats heeft; welnu, de *prakṛti* van ūha en ūh(arahas)ya zijn, zooals wij zagen, het grāmageya- en 't āraṇyagāna. Wat de namen van deze laatste boeken betreft, er is geen enkele grond bij te brengen voor de tegenwoordig (door v. Schroeder, Winternitz e. a.) verkondigde leer, dat zij dáárom zoo heeten, omdat het eerstgenoemde gāna gezangen bevat, die men zong bij de offers in het dorp, het tweede bij die offers, die men in 't woud of in de wildernis verrichtte. Dat is louter een spelen met namen zonder aanvoeren van één enkelen grond. Immers wij hebben gezien, dat de melodieën van beide gānas door elkander bij alle Soma-offers gebruikt worden. Veeleer heeten de gānas zoo, omdat het eene, het grāmageyagāna door den Sāmavedastudent in het dorp werd gestudeerd, doch het andere ('t āraṇyagāna) in het woud, buiten de gemeente. De inleiding tot deze studie was dan ook een bizonder strenge observantie [1]). De reden, waarom dit gāna buiten de gemeente moest worden gestudeerd, ligt zeker wel in de grootere heiligheid of gevaarlijkheid zijner melodieën. Ik herinner slechts aan de hooghelige mahānāmnīs en aan het voor vervloekingen gebruikte rudrasūkta.

Op grond van al het boven gezegde zou men zich de wording van de oudste Sāmavedateksten zóó kunnen voorstellen. Van oudsher bestond de heilige dienst, het Soma-offer in zijne verschillende vormen. Daarbij werden sinds menschenheugenis door den zanger met zijn acolyten op bepaalde momenten verschillende gezangen gezongen (bij den morgendienst op de gāyatramelodie), meestal gebaseerd op coupletten van drie verzen. De woorden, waarop de gezangen plachten te worden gezongen (hunne yonis) werden reeds vroeg verzameld en tot

¹) Het mahānāmnīkavrata der chandogas (vgl. bijv. Jaim. gṛhs. I. 17), dat ongeveer overeenstemt met het śukriyavrata der andere vedische scholen.

één geheel ineengezet (*saṃhitā*): het uttarārcika. Ten einde de studie en het onthouden der melodieën te vergemakkelijken werd, eveneens al zeer vroeg, een dubbel register aangelegd, ten eerste een van de melodieën; dit werd zóó ingericht, dat men telkens slechts het eerste vers van 't couplet nam en dit werd de drager van de melodie; daar voegde men d i e samans bij, die in enkele zangverzen (*stotriyas*) bij andere plechtigheden door den enkelen zanger moesten worden voorgedragen. Zoo ontstonden gramageyagana en araṇyagana, waarbij splitsing werd gemaakt in dier voege, dat de meer heilige en gevaarlijke melodieën tot een afzonderlijk register werden vereenigd (ār. gāna). Ook de yonis van die gezangboeken werden verzameld en zoo ontstonden purvārcika en araṇyakasaṃhita. Vervolgens werd de overgeleverde ritus gefixeerd in het Arṣeyakalpa, in aansluiting aan het brāhmaṇa, welks tijd van ontstaan in deze serie moeilijk valt aan te wijzen. In aansluiting aan die bestaande litteratuur ontstonden de śrautasutras. Kende nu een chandoga zijn twee gānas van buiten en wist hij welke yonis hij gebruiken moest bij de een of andere offerplechtigheid, dan moest het hem licht vallen al die veranderingen aan te brengen, al die gevallen van uha toe te passen, die in de sutras werden voorgeschreven. Doch men is waarschijnlijk al spoedig allerlei finessen gaan bedenken om het ritueel hoe langer hoe ingewikkelder te maken en zoo moest de chandoga een groote menigte regels in 't hoofd hebben om bij dien ūha toe te passen. Al die regels nu waren, zoo ik mij niet bedrieg, neergelegd in een tekst, die aan Puṣpa wordt toegeschreven, het zoogenaamde Phullasūtra. Ik zeg „misschien”. Want wel is waar bestaat er een tekstuitgave van dit sūtra, doch dit werk is zóó echt algebraïsch ingericht en zóó vol van allerlei afkortingen en technische termen, dat slechts een grondig doorwerken aan de hand van een commentaar zekerheid zou kunnen geven of mijne gissing aangaande aard en strekking van het Puṣpasūtra juist is [1]). Weer later nu, heeft

[1]) Door de onderzoekingen van Prof. R. Simon te München, die eene uitgave en bewerking voorbereidt van het Puṣpasūtra, zal later

men al de regels van het Puṣpasūtra, gecombineerd met de voorschriften der sūtras, toegepast en twee gezangboeken vervaardigd, die nu door den chandoga direct bij den heiligen dienst konden worden geraadpleegd. De inhoud van ūha- en ūhyagānas vormt dus het oudste gedeelte van den Sāmaveda, naar hun vorm behooren die twee boeken tot de jongsten.

---

moeten blijken of mijne hypothese ten aanzien van dezen tekst juist is. Door mij hieromtrent ondervraagd, kon Prof. Simon mij daarop geen beslissend antwoord geven, doch hij achtte „den Grundgedanken durchaus richtig".

GEWONE VERGADERING

DER

AFDEELING

TAAL-, LETTER-, GESCHIEDKUNDIGE EN WIJSGEERIGE

WETENSCHAPPEN,

GEHOUDEN DEN 11en MAART 1907.



Tegenwoordig de Heeren: KERN, Voorzitter, S. A. NABER, VAN DE SANDE BAKHUYZEN, DE HARTOG, VAN DER WIJCK, DE GOEJE, ASSER, VERDAM, PIERSON, DE LOUTER, MULLER, FOCKEMA ANDREAE, CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, SNOUCK HURGRONJE, SPEYER, HAMAKER, VAN LEEUWEN, I. M. I. VALETON, SILLEM, KLUYVER, BLOK, J. J. M. DE GROOT, VAN HELTEN, ROËLL, DE BEAUFORT, DE SAVORNIN LOHMAN, CALAND, WILDEBOER, BOISSEVAIN, VAN DER HOEVEN, HEIJMANS, HESSELING, WOLTJER, D'AULNIS DE BOUROUILL, HARTMAN, OPPENHEIM, KUIPER, UHLENBECK, SIX, BOER, J. C. NABER, BAVINCK en KARSTEN, Secretaris.

De notulen der vorige vergadering worden gelezen en goedgekeurd.

Ingekomen zijn:

Een verzoek van Zijn Exc. den Minister van Binn. Zaken om een gedelegeerde aan te wijzen voor het Congres voor Belgische Geschiedenis en Oudheidkunde dat in Augustus te Gent zal gehouden worden. Waarschijnlijk zal zich vóór de volgende vergadering een der Leden beschikbaar stellen.

Een vraag van de Weener Akademie van Wetenschappen of de Kon. Akademie bezwaar heeft tegen het voorstel, om de vraag over wenschelijkheid eener internationale kunsttaal op de eerstvolgende vergadering der Association des Académies aan de orde te stellen. Dit wordt goed gevonden mits de afgevaardigde, als hoedanig Prof. de Goeje zal optreden, zich ten opzichte der kwestie zelve aan geen enkele beslissing binde.

Drie boekgeschenken, namelijk een *Bilderatlas zu Caesar de bello gallico* van Raim. Oehler, en van Fr. Guardone twee werken getiteld: *Storia della Rivoluzione di Messina* 1671—80 en *Nuovi documenti sulla battaglia navale in Augusto nel* 1676 *e sulla morte di M. A. Ruyter.*

Hierna brengt de Heer Hartman namens de commissie het rapport uit over dertig gedichten voor den Hoeufftwedstrijd. De medaille wordt toegekend aan *Rufius Crispinus* van Joh. Pascoli, terwijl gedrukt zullen worden de verzen: *Ultima linea*, *Excidium Correrianum* (ingezonden door Fr. Xav. Reuss), *Rusticatio*, *Ancilla* (ingezonden door E. San Giovanni te New-York), *Duo magi*, *Lampadephoria*, zoodra ook de nog niet genoemde auteurs zich zullen bekend gemaakt hebben.

Daarna houdt de Heer Hamaker zijn voordracht over „het rechtsbewustzijn en de rechtsfilosofie".

Daar zedelijkheid, recht, zeden en gebruiken slechts gradueel, niet principieel verschillen geeft spreker de voorkeur aan den naam ethisch bewustzijn, in plaats van rechtsbewustzijn. Achtereenvolgens beschouwt hij de kenmerken van het ethisch bewustzijn en de vormen waaronder het zich in den omgang met medemenschen, dus in de Maatschappij openbaart, alsook in welke verhouding het staat tot de rechtsorde zelve. Daarna schetst spreker op welke wijze men tot nog toe een vasten grond voor de rechtsorde heeft willen vinden en spreekt over de scholen wier uitgangspunt was het goddelijk recht of het natuurrecht en over die der Engelsche utilisten en der Duitsche positivisten. Hij toets de wijze van verklaring der rechtsorde door deze richtingen voorgestaan en toont het onvoldoende

daarvan aan, terwijl hij ten slotte zijn theorie toelicht, die den oorsprong van het rechtsbewustzijn zoekt in de indrukken door de waarneming van het maatschappelijk leven buiten ons op rechtsgebied gemaakt op onzen geest en langs den weg der ideeënassociatie verwerkt tot een geheel van overtuigingen, die steeds voor wijziging vatbaar blijven en waarmede de rechtsorde verplicht is rekening te houden.

Met den spreker treden in debat de Heeren de Louter, Heymans en Woltjer, die hij beantwoordt. De voordracht wordt afgestaan voor de Verslagen en Mededeelingen.

Bij de rondvraag biedt de Heer Caland aan een korte beschouwing over de *Wording van den Sāmaveda*, waarvan hij kortelijk den inhoud schetst. Volgens berichten behelst die Veda niet minder dan 52 teksten, meer of minder omvangrijk, die door den Sāmavedist moeten gekend worden. De voornaamste zijn uitgegeven, maar van vele anderen kent men slechts den titel. Het onderzoek van den spreker zal, hoopt hij, over eenige kwestiën licht verspreiden, met name ook over de verhouding tusschen het eerste en het laatste boek, en meer andere punten. Deze studie zal in de Versl. en Meded. worden opgenomen.

Hierna wordt de vergadering gesloten.

BERICHT OVER DEN WEDSTRIJD IN LATIJNSCHE POEZIE VAN HET JAAR 1906.

[Evenals ten vorigen jare heeft de heer van Leeuwen zich ditmaal verontschuldigd, en zoo hebben de beide overige leden van ons Comité den eerst-ondergeteekende uitgenoodigd de ledige plaats in te nemen. Deze brengt thans uit aller naam op zijn beurt het volgend rapport uit].

M. H.! Wat er in de wereld ook achteruitgaat, zeker niet de liefde voor de beoefening der Latijnsche poezie. Was in het vorige jaar het aantal der voor onzen wedstrijd ingekomen gedichten veel kleiner dan in de jaren onmiddellijk daaraan voorafgaande, voor den tegenwoordigen wedstrijd kwam het verbazing wekkend getal van 30 dichtstukken in. Zeker: *honor alit artes;* het Hoeufftiaansch legaat bestaat niet voor niet. Maar wie voor het onderhavige geval die Latijnsche spreuk mocht willen veranderen in *honor procreat artes*, die zou door de feiten worden gelogenstraft. Want onder die gedichten zijn er die wij.... doch laten wij ons niet in algemeene beschouwingen verdiepen: ons wordt een vergelijking der ingekomen gedichten onderling gevraagd, geen oordeel over hun volstrekte waarde. En ongetwijfeld danken die allerbeste een belangrijk deel hunner eigenaardige bekoring aan hun Latijnsch gewaad.

Dertig Latijnsche gedichten! Drie er van moesten, als te laat afgezonden, worden ter zijde gelegd voor den eerstvolgenden wedstrijd. Over de 27 overblijvende luidt het oordeel, door Uwe Commissie opgemaakt met nagenoeg volledige overeenstemming ook in bijzonderheden, aldus:

Drie gedichten verdienen eigenlijk in het geheel geen beoordeeling. Wij vermoeden dat deze van éénen auteur afkomstig

zijn; want in alle drie missen wij in gelijke mate de hoogstnoodige bekendheid met versmaat en taal. Dit zijn de nrs. IV (Rivus), V (Nevia), VI (Pax). Voor het laatste gedicht is zelfs een *nieuwe* versmaat uitgedacht.... edoch deze strijdt met alle begrip van versmaat. Wat eigenlijk van deze drie producten de inhoud is, moeten wij in 't midden laten.

Thans volgen er 11 die, hoewel ('t geen waarlijk weinig zeggen wil!) beter, ons toch in geenen deele konden bekoren. Van sommige missen de vervaardigers, blijkens hun vele metrische en prosodische vergissingen, 't zij allen aanleg, 't zij alle oefening. Het is ons voorgekomen dat deze naar billijkheid overeenkomstig hun betrekkelijke verdiensten van onderop aldus het best gerangschikt worden.

25. *Carmen parochi vale dicentis.* Een gedicht in Sapphische strofen, dat ons, bij den besten wil om het te begrijpen, onverstaanbaar gebleven is. De taal is geenszins onberispelijk.

8. *Dolor docet.* Niet kwaad bedoeld. De gedachte is: „Alles is vrucht van smart, ook de nieuwste uitvindingen". De dichter weet wel ongeveer wat een Latijnsch vers is, maar met prosodie verkeert hij nog op te gespannen voet. Ook komt er in 't gedicht niets treffends voor. Bij meerdere oefening zal deze dichter, die wèl gevoel schijnt te hebben, wellicht eenmaal iets prijzenswaardigs voortbrengen.

2. *Marinum ad hospitium.* Lofrede op een zeebadplaats voor onvermogenden. De eenige verdienste van dit stuk is zijn kortheid, want poezie en vernuft ontbreken er aan, en talrijk zijn de foutieve of leelijke verzen.

17. *Conditiones temporum.* Een gedicht in Asclepiadeische strofen. Volmaakt kinderwerk. Vooral van caesuren en elisies heeft de dichter een hoogst primitieve voorstelling. Zin is uit dit onbeholpen latijn niet te halen.

16. *Aegon.* Een zonderling verhaal van een naar Amerika uitgeweken Italiaan, die door den duivel teruggebracht wordt naar zijn vaderland. Er is aan dit gedicht in allen opzichte veel vlijt en moeite besteed, maar het geheel is saai en duister. Ook tegen taal en versbouw zijn vele gegronde bezwaren in te brengen.

21. *Bethulia ab obsidione liberata.* De geschiedenis van Judith en Holophernes. Wat den vorm betreft wint dit gedicht het, al is 't in dit opzicht geenszins onberispelijk, van het vorige, maar het heeft evenmin iets wat den lezer boeien kan.

22. *Lacrimae*, de verwoesting van Ottajano. Weer wat beter taal en versbouw dan die van het vorige, maar inhoud niet minder vervelend.

1. *Certamen singulare.* Een krantenartikeltje tegen het duel; verzen, op enkele na, goed, doch het geheel zonder eenige verheffing of vernuft.

18. *Poeta et Janus* een gedicht tegen den oorlog en het militarisme. Wat de dichter zegt is volkomen juist; de wijze, waarop hij het zegt, niet die van een dichter. Zelfs grove metrische fouten komen in menigte voor.

24. *Caecus et Surdus.* Een blinde en een doove disputeeren (hoe gaat dat in zijn werk?) over de vraag wie van beiden de minst ongelukkige is. Ze besluiten met een vriendschapsverbond tot wederkeerig hulpbetoon. Van dit gedicht zijn taal en versbouw onberispelijk, maar het geheel is eentonig en langdradig.

26. *Nais novissima.* Een niet onaardige beschrijving eener landelijke bijeenkomst van vrouwen en mannen. Een hunner vertelt een droomverschijning van een bronnymf, die zich beklaagt over den nieuwen tijd. De inhoud van dit gedicht staat verre boven dien van de vroeger genoemde; maar duisterheid van taal en metrische fouten maken het geheel onbehagelijk.

Wij gaan thans over tot de bespreking van een zestal gedichten, die naar ons oordeel van heel wat beter allooi zijn dan de tot dusverre behandelde. Al wenschen wij ook aan geen van deze een plaats in den bundel toe te kennen, in alle hebben wij wel iets (een enkele maal zelfs veel) lofwaardigs opgemerkt, en grove fouten tegen taal en versbouw behooren hier tot de groote uitzonderingen. Ook thans nemen wij de tot dusverre gevolgde rangschikking in acht.

12. *Italiae Pannoniaeque musea.* Een kunstig gedicht over

den brand op de tentoonstelling te Milaan. Meerendeels zeer verdienstelijke verzen, maar die den lezer al heel weinig bieden wat hem boeit of aangrijpt.

3. *Nautica pyxis*: een aetiologisch gedichtje over de uitvinding van het kompas. Al zijn de verzen niet alle onberispelijk, over 't algemeen vloeien ze goed. En in den inhoud is wel eenig vernuft waar te nemen, maar een vernuft lang niet van de beste soort. 't Gedicht doet aan Callimachus denken!

20. *Ad matrem*. Een jeugdig priester zegt zijn moeder vaarwel en troost haar in Alcaeische strofen. Er zit wel gevoel in dit werk, maar dat gaat door het gekunstelde, waartoe de versmaat den niet volmaakt bedreven dichter dwingt, verloren. Als elegie zou 't gedicht misschien wel voldoen, nu klinkt het vaak prozaisch en gedwongen.

7. *Delia*. Een liefdeselegietje à la Tibullus. Hoewel ontsierd door een paar metrische foutjes, is dit gedichtje lang niet onaardig, hier en daar zelfs vermakelijk, maar de dichter bederft alles door smakeloos-lascieve grofheden.

9. Nog aardiger, nog vermakelijker is *Fumus*, een lofdicht op den rook, niet het minst den tabaksrook. Men leest het met genoegen, maar de scherts is niet fijn genoeg, des dichters vocabulaire wat ál te arm: de herhaling van 't woord *fumus* wekt ten slotte verveling. En een hexameter beginnend met den dactylus (!) *Vos novi* doet twijfelen aan 's dichters genoegzame bedrevenheid. Of hebben wij hier te denken aan eene fout van den copiïst? We zouden dat gaarne veronderstellen — zoo we maar konden raden wát er dan gelezen moet worden.

Van één gedicht doet het ons oprecht leed, dat wij het niet in een hoogere afdeeling plaatsen kunnen, want ongetwijfeld is het het werk van een dichter van beteekenis. Maar wij achten ons niet gerechtigd ter lezing aan te bevelen een dichtstuk dat wij zelve, trots de grootste inspanning, niet in voldoende mate hebben *kunnen* begrijpen. Het is:

13. *Rex Veientium*. Dat ons hier de geschiedenis wordt ge-

geven van een oud man die, uitgegaan om voor zijn doodzieke kleindochtertje een artsenij te halen, in handen valt van een troep gepeupel dat hem, den armzaligen stumper, oppakt om bij het volksvermaak van den „verkoop van den buit van Veii" als spotkoning der Veienten te dienen, dat hij bevrijd wordt door een Christen die, van Jezus' kruisdood vertellend, de woede van het grauw tegen zich keert, dat hij, eindelijk weer naar zijn stulp teruggekeerd, zijn lieveling reeds bezweken vindt — dat alles begrijpen wij of meenen wij althans te begrijpen. En in hetgeen wij begrijpen merken wij voortreffelijke stukken, meesterlijke grepen op. Maar er wordt ons ook het een en ander over het leven van dien grijsaard verteld, dat bepaald gedacht is als in verband staande met zijn droevig ongeval en als daarop een bizonder licht werpende — en daarvan is 't ons niet mogelijk geweest iets te verstaan. Vooral de eerste bladzijde, waarop hier alles aankomt, is raadselachtig. Van harte hopen wij dat deze zoo hoog begaafde dichter in tijds zijn voorliefde voor het zonderlinge en duistere moge afleggen!

Eindelijk komen wij tot een zevental dat ons in allen deele waardig voorkomt gedrukt en uitgegeven te worden. Verschil is ook hier waar te nemen, maar goede gedichten zijn 't alle; drie er van aarzelen wij niet voortreffelijk te noemen. Van onderop gerangschikt zijn het de volgende:

27. λαμπαδηφορία. Een boer gaat met zijn vrouw en zoontje vóór dag en dauw op reis om den fakkelwedloop te Corinthe bij te wonen. Daar gekomen wordt hij door het schouwspel zóó aangevuurd dat hij zelf gaat meedoen... en den eersten prijs behaalt. Dit alles met wat daarbij hoort — de voorbereidselen tot de afreis, het dejeuner onder weg, de gesprekken der reisgenooten — is aardig en onderhoudend verteld, zoodat men over een enkele taalfout gaarne heenziet.

10. *Duo magi.* Twee geduchte heidensche toovenaars hebben het verzien op een vrome maagd; doch door de droomverschijning harer moeder gesteund, biedt deze weerstand aan de aanvechtingen des duivels. Het geval maakt op de beide

toovenaars zulk een diepen indruk dat ook zij voor het Christendom gewonnen worden. Ongetwijfeld is dit een schoon gedicht in onberispelijke verzen, alleen komt ons die bekeering niet genoegzaam gerechtvaardigd voor.

14. *Ancilla.* Een andere vrome maagd (nu een Heidensche) overwint de aanslagen van een machtigen verleider, wiens slavin zij geworden is. Van dit eenvoudige gegeven is een uitvoerig verhaal gemaakt vol afwisseling en verrassing. Naar ons oordeel zou een meer eenvoudige behandeling beter bij het onderwerp gepast hebben. De vorm is onberispelijk.

15. *Rusticatio.* Een bizonder vlot behandelde beschrijving van alle mogelijke landelijke geneugten. Een gedicht om vorm en inhoud hoogst aangenaam om te lezen.

Zou reeds „rusticatio" op zichzelf beschouwd op de hoogste eer mogen aanspraak maken, het wordt nóg overtroffen door het drietal waartoe wij nu ten allerlaatste overgaan.

19. *Excidium Correrianum.* Een episode uit de ramp van Courrières, op duidelijke en aangrijpende wijze verteld in uitstekende verzen.

11. *Ultima linea.* Horatius, reeds aan het eind des levens gekomen en bijna alleen van zijn vriendenkring overgebleven, doolt nog eens droefgeestig door de stad. Hij brengt zich allerlei, wat hij beleefd en gezien heeft, te binnen, voelt de ijdelheid van veel wat hem heeft bekoord, maar ook ziet hij in de inscriptie, het Eeuwfeest betreffende, het bewijs van de onsterfelijkheid van zijne, van alle poëzie. En... als hij ten slotte zijn vroegeren vriend Aristius Fuscus ontmoet, en dezen, den vriend der Joden, hoort verhalen van de verwachtingen, die volgens sommige burgers van dat oude volk weldra vervuld zullen worden, dan ontwaakt zijn dichterlijk gemoed ook reeds het eerste gloren van den dageraad des Christendoms. Een heerlijk, dichterlijk waas ligt over dit werk van een man, die een kenner van Horatius en in 't algemeen van Latijnsche poëzie is zooals er niet licht een tweede zal gevonden worden.

Hoe aangenaam zou het ons thans geweest zijn zoo wij

over twee eerepenningen hadden te beschikken gehad! Want het viel ons moeielijk uit te maken welk gedicht wij hooger moesten stellen: dit of het eenige wat nu nog ter bespreking overblijft. Na veel aarzeling meende echter de meerderheid der commissie dat *ultima linea* nog werd overtroffen door:

23. *Rufius Crispinus.* In het leven van Nero verhaalt Suetonius: „Nero liet zijn stiefzoontje Rufius Crispinus, het kind van Poppaea, omdat men van hem verhaalde dat hij keizertje en veldheertje speelde, door zijn eigen slaven verdrinken, terwijl hij aan 't visschen was." Een kort verhaal, maar dat een overrijke tragedie uit het menschenleven bevat. En die is er hier van gemaakt door meesterhand. Dat knaapje, dat, met zijn kameraden spelend aan het strand, de vorstelijke koets zijner moeder ziet voorbij rollen en op haar toesnelt... maar door de bezorgde moeder wordt teruggewezen; zijn gang naar haar vorstelijke villa, waarin hij ter nauwernood, maar eindelijk toch, den weg tot zijn moeder vindt; dat gesprek van moeder en kind, waarin de laatste vertelt hoe braaf hij leert op school, hoe hij gezien is bij zijn kameraden, die hem vaak tot hun koning benoemen, de plotselinge schrik der moeder als zij dát hoort, haar smeeken: ,Och, mijn lieveling, laat toch zulke spelen, met koningen en aanvoerders, varen', de overpeinzing van het alleen naar zee teruggekeerd knaapje: „Maar dan kan ik heelemaal niet meer met mijn makkers spelen, nu goed, dan ga ik in mijn eentje visschen, daar is toch zeker geen gevaar bij," de wijze waarop de moeder bericht krijgt hoe juist dat schijnbaar minst gevaarlijk werk zijn dood heeft veroorzaakt, en haar doffe verslagenheid, ziet, dat zijn van die beelden die leven en, eens aanschouwd, steeds weer voor onze oogen verschijnen. Wij wenschen aan dit kunstwerk de gouden medalje toe te kennen.

De secretaris gelieve dus het naambriefje van n°. 23 (zinspreuk *promisso munere donat*) te openen, en die van 11 (ultima linea), 19 (excidium Corrierianum), 15 (rusticatio), 14 (ancilla), 10 (duo magi) en 27 (λαμπαδηφορία) ter zijde te leggen, opdat deze gedichten, zoo de dichters vergunning

geven tot het bekend maken van hun naam, mede in den bundel worden opgenomen en de overige naambriefjes te vernietigen.

Daar de inzenders van 19 (excidium Corrierianum) en 14 (Ancilla) bij voorbaat vergunning tot opening van hun naambriefje gaven, kan deze reeds nu geschieden.

J. J. Hartman.
S. A. Naber.
H. T. Karsten.

PROGRAMMA

CERTAMINIS POETICI

IN ACADEMIA REGIA DISCIPLINARUM NEERLANDICA EX LEGATO HOEUFFTIANO

IN ANNUM MCMVIII INDICTI.

A. d. V. Id Mart. in consessu Ordinis litterarii iudices de XXX carminibus sibi missis hunc in modum rettulerunt.

Carmina *In laudem Humberti I*, *Humaniores litterae instauratae* et *ad Hugonem Edm. de Amicis filium* iusto serius accepta in proximum certamen adservabuntur.

Carmina inscripta *Rivus, Nevia, Pax* ob nimiam metrorum insolentiam statim seposita sunt.

E reliquis undecim propter formae vel rerum debilitatem multifariam minus placuerunt, quae per gradationem a minore sic ordinavimus: *Carmen parochi valedicentis, Dolor docet, Marinum ad hospitium, Conditiones temporum, Aegon, Bettulia ab obsidione liberata, Lacrimae, Certamen singulare, Poeta et Ianus, Caecus et surdus, Nais novissima.*

Sex carmina, *Italiae Pannoniaeque musea*, *Nautica pyxis*, *Ad matrem*, *Delia*, *Fumus*, et imprimis *Rex Veientium*, vix ullis formae vitiis dedecorata, inventionis lepore et argumenti tractatione aliisque virtutibus sese satis commendarunt, sed postponenda tamen erant his septem carminibus: *Λαμπαδηφορία*, *Duo magi*, *Ancilla*, *Rusticatio*, *Excidium Correrianum*, *Ultima linea*, *Rufius Crispinus*. Horum postremum *Rufius Crispinus*, cuius auctorem se professus est Joh. Pascoli, Bononiensis, praemio ornatum est. Reliqua in lucem prodibunt, simulac

aperiendi schedulas veniam a scriptoribus impetraverimus, quam dederunt iam auctores *Ancillae* Ed. San Giovanni, Novo-Eboracensis, *Excidii Corrériani* Franc. Xav. Reuss, Romanus, *Ultimae lineae* denuo Joh. Pascoli, Bononiensis et nuperrime etiam *Rusticationis* P. Rosati Bononiensis et *Duorum Magorum* Fr. Sof. Alessio, Molochinus in Calabria.

Ad novum certamen cives et peregrini invitantur his legibus ut carmina latina non ex alio sermone versa nec prius edita argumentive privati nec quinquaginta versibus breviora nitide et ignota iudicibus manu scripta, sumptu suo ante Kal. Ianuarias proximi anni mittant *Hermanno Thomae Karsten*, Ordinis litterarii Academiae Ab-actis, munita sententia, item inscribenda schedulae obsignatae, quae nomen et domicilium poetae indicabit. Ceterum iudicibus gratum erit, si poetae in transscribendo portabile prelum Brittanicum (*typewriter*) adhibere velint.

Praemium victoris erit nummus aureus quadringentorum florenorum. Carmen praemio ornatum sumptibus ex legato faciendis typis describetur eique subiungentur alia lauda ornata, quando schedulae aperiendae venia dabitur.

Exitus certaminis in consessu Ordinis mense Martio pronuntiabitur, quo facto schedulae carminibus non probatis additae Vulcano tradentur.

Amstelodami
A. d. IX Kal. April MCMVII.

H. Kern
Ordinis Præside.

HET RECHTSBEWUSTZIJN EN DE RECHTSFILOSOFIE.

BIJDRAGE VAN DEN HEER

H. J. HAMAKER.

Het is mijn voornemen eenige opmerkingen te maken over de plaats in de wetenschap en de wijsbegeerte van het recht, ingenomen door het rechtsbewustzijn, met het bepaalde doel, te doen uitkomen, dat deze plaats niet in alle opzichten die is, welke haar toekomt. Het is reeds geruimen tijd mijne overtuiging, dat de diepere kennis van het recht er zeer bij zou kunnen winnen, indien het rechtsbewustzijn meer en meer opzettelijk dan gewoonlijk geschiedt gemaakt werd tot het voorwerp, althans tot het uitgangspunt, van onze onderzoekingen. En ziedaar wat ik trachten wil in het licht te stellen.

Ik begin met eene beschrijving van het rechtsbewustzijn, zooals het zich aan mij vertoont. Er is wel is waar geen beschaafd mensch, voor wiens geest bij het vernemen van dit woord, niet, vager of scherper omlijnd, eene voorstelling van de zaak waar om het hier te doen is, oprijst, maar ik stel er prijs op goed begrepen te worden en vrees, dat ondanks, en misschien ook wel door, die algemeene bekendheid, zonder zoodanige beschrijving misverstand niet zou uitblijven.

Wat is het rechtsbewustzijn, dat de ervaring ons doet kennen?

Reeds dadelijk moet gewaarschuwd worden tegen een misverstand, dat uit het gebruik van het woord „rechtsbewustzijn"

zou kunnen voortvloeien. Velen, misschien wel de meesten, maken verschil tusschen het zedelijk en het rechtsbewustzijn, als tusschen de beide afdeelingen van het ethisch bewustzijn: het zedelijk bewustzijn de bron van de zedelijkheid, het rechtsbewustzijn de bron van het recht. Men zou er zonder bezwaar een derde afdeeling aan toe kunnen voegen, beantwoordende aan wat gewoonlijk aangeduid wordt als „zeden en gebruiken", de in eene maatschappij geldende zeden en gebruiken. Ik mag thans deze onderscheiding niet overnemen. Dat zedewet, recht, zeden en gebruiken verschillende dingen zijn moet natuurlijk worden toegegeven, maar ik ontken, dat nu ook 's menschen bewustzijn, voor zooverre het tot ons onderwerp behoort, in drie afdeelingen moet of zelfs maar mag worden gesplitst. Zedelijkheid, recht, zeden en gebruiken zijn niet wezenlijk, doch slechts toevallig verschillend: ze zijn het alleen door de behandeling, die hun van de zijde der maatschappij te beurt valt. Indien men nu ook het bewustzijn zelf splitst, dan is dit eene, m. i. ongeoorloofde, overbrenging daarop van hetgeen alleen aan zedewet, recht, zeden en gebruiken eigen is. Het is alsof men de eene of andere grondstof ging onderscheiden in soorten, al naarmate zij door menschen voor dit, of voor een ander, doel aangewend wordt.

Ik gebruik daarom het woord „rechtsbewustzijn" in den zin van het geheel dier bewustzijnsverschijnselen, die gewoonlijk in de drie bovengenoemde, en misschien nog andere, soorten worden gesplitst. Ik zal het woord „rechtsbewustzijn" afwisselen met dat van „ethisch bewustzijn", dat misschien voor het ruime begrip meer in gebruik is. Daarentegen zal ik, de uitdrukking „zedelijk bewustzijn" gebruikende, dit doen naar de gewone terminologie.

Wat is nu dat ethisch bewustzijn, welke zijn de bewustzijnsverschijnselen, die we onder dezen naam van andere bewustzijnsverschijnselen onderscheiden?

Zij zijn naar het mij voorkomt gekenmerkt door twee samenhangende eigenschappen. In de eerste plaats zijn zij een in ons werkzame drang tot de verrichting van handelingen, en wel

van handelingen met betrekking tot, ten aanzien van of tegenover één of meer onzer medemenschen; in de tweede plaats bestaan zij uit een gevoel van bevredigdheid of onbevredigdheid, al naarmate we aan dien drang hebben toegegeven of weerstand geboden.

Ziehier de beide werkingen van het ethisch bewustzijn, die ik de onmiddellijke zou willen noemen. Middellijk ondervinden wij deze zelfde werkingen, als we een ander mensch zien verkeeren in omstandigheden, die, zoo het onze omstandigheden waren, in ons den drang tot een bepaald handelen zouden doen ontstaan: wij verwachten nu van dien medemensch, ons in zijn toestand verplaatsende en aannemende dat in hem gelijke drang als in ons zelven werkzaam is, dat hij de handeling verrichten zal, en gevoelen ons bevredigd of onbevredigd al naarmate hij dit doet of nalaat. En gelijk we in de gevallen van eene onmiddellijke werking ons eigen gedrag goed- of afkeuren, al naarmate het aan den bedoelden dràng beantwoordt of niet, zoo doen wij het dat van den medemensch, al naarmate het met onze verwàchting overeenkomt of niet.

Den drang tot handelen, die allereerst het ethisch bewustzijn kenmerkt en waarvan het overige een onmiddellijk of wel sympathisch gevolg is, nader beschouwende ontdekken we daarin enkele eigenschappen, waarbij een oogenblik moet worden stilgestaan.

Ik herinner in de eerste plaats daaraan, dat hij is als een kracht in ons zelven aanwezig en van binnen uit ons drijvende. Er is daarom groot verschil tusschen handelen onder den drang van het ethisch bewustzijn en gemotiveerd handelen. Het motief is de voorstelling van een bereikbaar gevolg, dat ons voor ons zelf of voor anderen begeerlijk toeschijnt. Er ligt vóór ons iets dat ons aantrekt, als het ware, en we gaan er op af; we verrichten de handeling, die ons daar brengen zal, of gevoelen ten minste eene sterkere of zwakkere neiging om haar te verrichten.

Wie verkeert onder den drang van het ethisch bewustzijn daarentegen, wordt niet aangetrokken door de voorstelling van

het gevolg, dat hij van zijne handeling voorziet. Dit gevolg laat hem misschien onverschillig of zelfs, is hem ongewenscht: de handeling kost hem opofferingen, in plaats van hem iets te verschaffen, dat hem als een voordeel toelacht. Toch handelt hij, gedreven door de kracht, die daar binnen in hem werkzaam is, en gewoonlijk wordt aangeduid met het woord plichtgevoel. Gevraagd naar de reden van zijn handelen, zal hij antwoorden: ik handel zonder reden, omdat er in mij iets is, dat de handeling van mij verlangt, uit een plichtgevoel, waaraan ik meen te moeten gehoorzamen. Uitgaande van een geheel andere beschouwingswijze, kan men ook zeggen: de bedoelde persoon handelt gelijk hij doet, omdat zijn natuur het nu eenmaal zoo meebrengt, d. i. instinctmatig.

Uit het gezegde volgt, dat ik mij verzet tegen eene opvatting, die met het ethisch bewustzijn in verband brengt de onzelfzuchtige handelingen; die het bedoelde element van ons bewustzijn omschrijft als dat bestanddeel daarvan, dat ons gebiedt onzelfzuchtig te handelen. Het is zeker waar, dat de handelingen, door den eenen mensch verricht ten aanzien van andere menschen onder den drang van het door mij bedoelde ethisch bewustzijn, gewoonlijk zullen zijn handelingen wier gevolgen in de eerste plaats niet den handelende zelf maar anderen ten goede komen, doch niet hierin ligt haar kenmerk. Haar kenmerk is, dat zij zijn ongemotiveerd, instinctmatig of, wat hetzelfde is, geboren uit plichtgevoel. De onzelfzuchtige handelingen daarentegen, die naar de andere opvatting met het ethisch bewustzijn in verband staan, zijn handelingen verricht met het doel om daarmede het welzijn van een of meer andere menschen te bevorderen; zij zijn dus niet instinctmatig maar doelmatig.

Het behoeft geen betoog, dat deze opvatting van het ethische als het onzelfzuchtige, die bewust of onbewust door velen wordt aangenomen, van die welke mijn uitgangspunt vormt, door een diepen kloof gescheiden is. Ik vermeld haar hier niet om haar zelve, of om haar te bestrijden, maar ter wille van de helderheid en de ondubbelzinnigheid van hetgeen ik zelf

te zeggen heb. Er bestaan twee opvattingen van het ethisch bewustzijn: volgens de eene is het de eigenschap van den menschelijken geest, die hem tegenover andere menschen, niet om voor zich of voor anderen eenig doel te bereiken maar zonder motief, bepaalde gedragslijnen doet in acht nemen; volgens de andere is het het voor den menschelijken geest bereikbare besef, dat de mensch niet slechts voor zich, maar ook voor anderen leven en handelen moet, dat hij zich en zijne belangen voor anderen en hunne belangen moet weten op te offeren. Het is mij voorgekomen, dat deze beide opvattingen van het ethisch bewustzijn somtijds verward en behandeld worden, als waren zij een en dezelfde. Hiertegen kom ik op. Ik scheid ze en beperk mijne beschouwingen tot het ethisch bewustzijn, genomen in den eersten zin, wat mijn recht is niet alleen, maar ook, aangezien het *rechts-* en niet *moraal-*filosofie is, waarmede wij ons thans bezighouden, volstrekt noodzakelijk.

Het ethisch of rechtsbewustzijn is dus een drang tot handelen, in den boven omschreven zin des woords. Ik herinner nu nog, ofschoon het in het reeds gezegde ligt opgesloten, dat niet elke zulke drang tot het ethisch bewustzijn is terug te brengen. Dit omvat alleen den inwendigen drang tot handelen zich openbarende in het verkeer met andere menschen, den inwendigen drang dus tot een handelen met betrekking tot andere menschen, tot *maatschappelijk* handelen, om het nu maar zóó te noemen. Buiten het ethisch bewustzijn valt, derhalve, wat de mensch doet met betrekking tot zich zelf, niet als lid der maatschappij, doch als de individu, die hij tevens is. Ook onder deze handelingen zijn er talloos vele, die verricht worden onder den invloed van een innerlijken drang, zonder motief, instinctmatig. Psychologisch staan dezen met de op gelijke wijze tot stand gekomen *maatschappelijke* handelingen op ééne lijn, maar de jurist, de ethicus, moet onderscheiden: hem gaat alleen aan het maatschappelijk leven der menschen.

Een andere eigenaardigheid van het ethisch bewustzijn,

waarop ik Uwe aandacht vestig, bestaat daarin, dat de uitingen daarvan altijd reacties zijn op waargenomen of voorgestelde feitelijke omstandigheden. Het is een blijvend bestanddeel van onzen geest en potentieel daarin steeds aanwezig: actueel wordt het niet anders dan onder den invloed van waargenomen, of ook slechts voorgestelde, feiten. M. a. w. het komt in werking alleen in bepaalde gevallen: zulk een geval is dan de oorzaak van den nu gevoeld wordenden drang tot handelen en zoo de handeling werkelijk volgt, van deze. Let wel: de oorzaak, niet het motief. De waarneming of voorstelling, die ons ethisch bewustzijn tot actie brengt, doet dit niet door ons warm te maken voor een te bereiken doel, maar tengevolge van den in onzen geest te voren reeds aanwezigen samenhang tusschen het denkbeeld van die bepaalde omstandigheden en dat van deze bepaalde handeling.

Uitgedrukt in de termen van de op dit gebied meer gebruikelijke voorstellingswijze kunnen we het hier gezegde ook aldus samenvatten: het ethisch bewustzijn legt ons geene andere dan voorwaardelijke plichten op; het zegt ons niet: gij zult, maar: in zulk een geval zult gij aldus. M. a. w. de plichten ontstaan niet anders dan in bepaalde gevallen: zoolang het geval zich niet voordoet, is ook de plicht er niet. Doch zoodra het geval er is, bestaat ook de plicht en zijn alle andere overwegingen uitgesloten: zijn we onvoorwaardelijk tot gehoorzaamheid gehouden.

Ik herinner u voorts aan de betrekkelijke onveranderlijkheid van het rechtsbewustzijn, bij iederen mensch op zichzelf beschouwd.

Ons ethisch bewustzijn reageert niet op gelijke omstandigheden den eenen keer zus, den anderen zoo, maar steeds op gelijke wijze. Wel kan het met onzen geest zelf en onze ervaring omvangrijker en krachtiger worden, of met den teruggang van onze geestelijke vermogens, door welke oorzaak dan ook, afstompen of inkrimpen. Ook zijn veranderingen in den eigenlijken zin geenszins uitgesloten; de mogelijkheid bestaat, dat iemands ethisch bewustzijn hem later onder bepaalde om-

standigheden een handeling tot plicht maakt, die het hem vroeger ontzegde, of omgekeerd. Maar dergelijke wijzigingen en veranderingen komen niet anders dan langzaam en geleidelijk tot stand. In de praktijk des levens beschouwen we het rechtsbewustzijn der menschen, met wie wij in aanraking komen, als eene standvastige grootheid, en te recht.

Het spreekt hierbij van zelf echter, dat we er daarom niet nu ook op kunnen rekenen, dat zij zich onder gelijke omstandigheden steeds op gelijke wijze zullen gedragen. Want de mensch wordt nog door andere krachten bewogen dan zijn ethisch bewustzijn alleen; tot het samenstel van zijn karakter dragen nog andere elementen bij. Zijne handelingen zijn de resultante van alle in elk geval op zijn wil werkende, elkaar steunende of tegenwerkende, krachten. En daarom, wie van een medemensch niet meer kent dan zijn ethisch bewustzijn, wie onbekend is met de verdere eigenschappen van zijn karakter, en ook niet weet onder den invloed van welke buiten hem gelegen feitelijke omstandigheden hij verkeert of verkeeren zal, moet zich aan voorspellingen aangaande de handelingen van dien medemensch niet wagen.

Het ethisch bewustzijn kan niet meer doen dan dringen tot het verrichten of het zich onthouden van eene handeling; de vraag of het werkelijk tot de handeling of het zich onthouden komen zal, is daarvan afhankelijk, of er tegenwerkende motieven zijn en, zoo ja, of het ethisch bewustzijn sterk genoeg is deze te overwinnen.

Eindelijk een paar woorden ter herinnering aan deze belangrijke waarheid, dat de rechtsbewustzijnen (men vergete vooral hier niet den ruimen zin waarin ik het woord gebruik) van onderscheidene menschen gewoonlijk wel op vele punten verschillen, maar toch ook, en dit bepaaldelijk ten aanzien van hetgeen er in de meer gewichtige levensomstandigheden behoort gedaan te worden, in menig opzicht aan elkander gelijk zijn.

De toestand ten aanzien van dit punt schijnt ongeveer beschreven te kunnen worden op deze wijze: de mensch heeft,

wat betreft sommige bestanddeelen daarvan, het ethisch bewustzijn gemeen met alle menschen, of ten minste met alle menschen van vroeger en later tijd, die in beschaving en levensomstandigheden eenigszins met hem te vergelijken zijn. Andere elementen van zijn eigen ethisch bewustzijn vindt de mensch terug alleen bij de leden der maatschappij, waartoe ook hij zelf behoort, en bij de leden dier andere maatschappijen, die aan zijne eigene in beschaving en uitwendige levensomstandigheden ongeveer gelijk zijn. Weer andere bestanddeelen treft hij alleen aan bij die menschen, die met hem behooren tot een der vele engere kringen van samenlevenden, gevormd op den grondslag van stand, beroep, godsdienstig geloof, of dergelijke. Terwijl er eindelijk reacties van het ethisch bewustzijn zullen zijn aan te wijzen, die op dezelfde wijze voorkomen alleen bij de leden der engste kringen, waarin de mensch verkeert, b.v. die zijner dagelijksche vrienden en die van zijn gezin.

Ik herhaal daarom: de ethische bewustzijnen van onderscheidene individuen vertoonen, of kunnen vertoonen, naast vele punten van verschil ook vele punten van overeenstemming. Ik voeg er thans twee opmerkingen aan toe: ten eerste, hoe grooter de kring, waarin gelijkheid van ethisch bewustzijn wordt aangetroffen, des te gewichtiger de levensbelangen, waarop die betrekking heeft; hoe kleiner de kring, des te minder gewichtig die belangen. Ten tweede: er is geene uiting van het ethisch bewustzijn zóó specifiek en ondergeschikt, of de individu, bij wie zij voorkomt, heeft haar met andere menschen, 't mogen er nog zoo weinigen zijn, gemeen. Een ethisch bewustzijn, waarmede de individu alleen zou staan op de wereld, is ondenkbaar.

Tot zoover mijne schets van het ethisch of rechtsbewustzijn. Is zij juist, en van die onderstelling ga ik nu uit, dan schijnt het moeilijk betwistbaar, dat tusschen het ethisch bewustzijn en het recht op de een of andere wijze verband bestaat.

Het ethisch bewustzijn bleek ons eene vrij wel standvastige en

gelijk werkende geestelijke kracht te zijn, waardoor de mensch in zijn handelen tegenover andere menschen, d. i. tot zijne maatschappelijke handelingen, bewogen wordt. Het strekt daardoor tot instandhouding van de maatschappelijke organisatie, is in de menschelijke samenleving een element van orde. Veel meer dan door de edelste gevoelens, waarvoor het menschelijk hart vatbaar is, worden de bloei en welvaart dier samenleving bevorderd door het ethisch bewustzijn, want dit is 't, dat de menschen in het algemeen, de minder edele zoowel als de edelgezinde, de slechte zoowel als de goede, dringt zich tegenover elkander te gedragen op de voor die samenleving, zooals zij nu eenmaal is, passende wijze. Wie den drang van zijn ethisch gevoel volgt, handelt van zelf zoo als om hem heen van hem verwacht wordt. Slechts wie door *motieven*, in den eigenlijken zin, wordt bewogen, loopt gevaar uit den band te springen en met de maatschappij in botsing te komen.

Aldus het rechtsbewustzijn. Maar wat wil het recht, d. i. het positieve recht, waarnaar de rechter zijne vonnissen velt, anders, dan juist dit zelfde? Ook van dit recht en van de rechtspraak, die er op steunt, is behoud van de maatschappelijke orde zonder twijfel de bestemming.

Zoo werken dus het ethisch bewustzijn en het positieve recht, het eene aanwezig in den menschelijken geest, het andere daarbuiten objectief bestaande, samen tot eenzelfde effekt. En, ik herhaal daarom mijne vraag, moet niet tusschen het een en het ander eenig verband worden aangenomen, een verband, 't welk als het bestaat moeilijk anders kan worden opgevat dan als dat tusschen oorzaak of grond en gevolg?

Mij dunkt, een ieder, die de zaken, waarover wij spreken, klaar voor den geest heeft, moet zich geneigd gevoelen, zonder veel aarzeling deze vraag bevestigend te beantwoorden. Doch zonderling zal het hem dan treffen, als hij, de geschriften der rechtswijsgeeren ter hand nemende, bespeurt, hoe gering de aandacht is, daarin aan het rechtsbewustzijn geschonken.

Het is de taak der rechtsfilosofie, gelijk van elke wijsbe-

geerte, niet te blijven aan de oppervlakte der dingen, doch door te dringen tot in de diepte, en dus ook, het uiterlijk waarneembare positieve recht in zijn oorsprong en wording na te sporen, en men verwacht nu als dien oorsprong het ethisch bewustzijn te zien aangewezen, zij het dan met de erkentenis, dat dit bewustzijn zelf weer verklaring behoeft: welnu van de onderscheidene scholen der rechtsfilosofie is er eigenlijk slechts éène, die aan deze verwachting beantwoordt; de andere gaan òf het rechtsbewustzijn stilzwijgend voorbij of maken er slechts terloops als van iets ondergeschikts melding van, òf wel spannen zich in om aan te toonen, dat het op eene plaats in de rechtswetenschap en de rechtswijsbegeerte geen aanspraak heeft.

De school, die aan het rechtsbewustzijn als de bron van het recht, in haar stelsel de eereplaats geeft, is de historische, van v. Savigny en Puchta. Maar juist deze school heeft, na een betrekkelijk korten tijd van grooten bloei, in het laatste vierde deel der vorige eeuw, althans voor zoover betreft dit haar wijsgeerig beginsel, haar aanhang bijna geheel verloren.

De scholen, die het rechtsbewustzijn, oogenschijnlijk, ignoreeren, zijn die van het goddelijk en van het natuurrecht. Ik zeg „oogenschijnlijk”, omdat ik betwijfel, of het werkelijk zoo is en zelfs zal trachten aan te toonen, dat het niet zoo is: maar den schijn hebben zij tegen zich.

De scholen eindelijk, die het rechtsbewustzijn uitdrukkelijk als waardeloos verwerpen, zijn die der Engelsche Utilisten en die van de zich zoo noemende Positivisten.

Men sta mij thans toe omtrent het eigenaardig karakter van elk der genoemde scholen, bepaaldelijk ten opzichte van hare verhouding tot het ethisch of rechtsbewustzijn eenige opmerkingen te maken. Ik begin met de laatstgenoemde groep, die der Utilisten en Positivisten.

Naar de opvatting van beide scholen is het zoogenaamde rechtsbewustzijn niets dan een samenraapsel van denkbeelden, omtrent de wijze waarop menschen zich tegenover menschen behooren te gedragen, door den mensch in zijn aardsch bestaan

hier en daar, te hooi en te gras, opgedaan, of willekeurig door hem gevormd; het is daarom volkomen subjectief, mist elken objectieven grondslag. Wat zou de waarde van zulke toevallig ontstane of willekeurig gevormde en voor willekeurige verandering vatbare denkbeelden kunnen wezen voor ieder ander dan degeen, wiens denkbeelden het toevallig zijn? Hoe althans zouden ze er aanspraak op kunnen maken, te gelden als recht?

Tot zoover gaan beide scholen samen; zij loopen uiteen reeds dadelijk wat betreft de reden, waarom zij zich zoo vijandig stellen tegenover de leer, die het rechtsbewustzijn beschouwt als de bron van recht.

Bij de Utilisten zal die reden wel samenhangen met hun empirisme in de wijsbegeerte in het algemeen. Zij hechten waarde alleen aan die algemeene begrippen, die steunen op, eene verwerking zijn van, de gegevens, verstrekt door de ervaring: van aangeboren begrippen, ontleend aan eene andere wereld dan die der ervaring willen zij niet weten. Maar hoe dan zouden zij objectieve beteekenis kunnen hechten aan de uitspraken van het rechtsbewustzijn, wier inhoud als betreffende niet hetgeen is maar hetgeen behoort te zijn, in geen geval uit eenige ervaring kan afstammen?

Het denkbeeld zelf van eene verbindende kracht, waaraan een plicht tot gehoorzaamheid beantwoordt, is voor hen onverstaanbaar. Zij schrijven haar niet toe niet alleen aan het rechtsbewustzijn, maar evenmin aan het positieve recht zelf. Ook dit bestaat ten slotte uit niets anders dan de denkbeelden van zekere menschen, de wetgevers en rechters, over de wijze waarop menschen zich jegens menschen behooren te gedragen, denkbeelden even subjectief als die welke den inhoud van het zoogenaamde rechtsbewustzijn uitmaken. Van dit laatste onderscheiden zich de voorschriften van het positieve recht eigenlijk alleen daarin, ten *eerste* dat zij met meer zorg en met grootere kennis van zaken gevormd zullen zijn en dus meerder waarborg opleveren, dat zij, toegepast, bevorderlijk zullen blijken aan het heil der maatschappij; ten *tweede* dat zij, anders dan

de geboden van het zoogenaamde rechtsbewustzijn, de macht van den Staat achter zich hebben, die ze bij onwil van de betrokkenen door middel van dwang handhaaft. Voor de Engelsche empiristische rechtsfilosofie is het recht niet een uit zich zelf bindende regel, die daarom van staatswege wordt gehandhaafd, maar een bevel der overheid van staatswege tegen de ongehoorzamen gehandhaafd, en waarvan daarom in zekeren zin gezegd kan worden, dat het bindt. Hoe zou zulk eene rechtsfilosofie aan het rechtsbewustzijn eene eigene, zelfstandige waarde kunnen toeschrijven?

Op geheel anderen grond steunt de weerzin der Positivisten tegen het rechtsbewustzijn.

Positivistisch noemt zich eene school van rechtsgeleerden, die in het laatste kwartaal van de vorige eeuw in Duitschland opkwam en thans niet slechts daar, maar ook hier te lande naar ik meen, talrijke aanhangers gevonden heeft. Zij noemt zich aldus, omdat zij geen ander recht erkent dan het bij de wet vastgestelde of, onder goedkeuring van de wet, uit eene maatschappelijke gewoonte afgeleide, en zich verzet derhalve tegen de theorieën van een goddelijk en van een natuurrecht en ook tegen de leer der historische school. Haar meest bekende kampioen is *Bergbohm* [1]), die een lijvig boek geschreven heeft met geen ander doel dan om alles, wat het zijn moge, dat er aanspraak op maakt als recht te gelden, buiten en behalve alleen het positieve recht, als zich indringend en het monopolie van het positieve recht boosaardig belagend aan de kaak te stellen; en zoo komt dan ook het rechtsbewustzijn zeer slecht van de reis. Maar diep gaat de bestrijding van dit laatste niet en op een algemeen-wijsgeerigen grond schijnt zij mij niet te steunen. Bergbohm zelf, die toch wel geacht mag worden de leer zuiver weer te geven, is volkomen bereid een *zedelijk* bewustzijn van hoogeren oorsprong en dat door den mensch moet worden gehoorzaamd, te erkennen. Als hij desniettemin op het *rechts*bewustzijn zoo

[1]) Jurisprudenz und Rechtsphilosophie. 1892.

fel gebeten is, dan schijnt de reden slechts dit te zijn, dat hij eene rechtspraak naar het rechtsbewustzijn, als te veel gevaar opleverend van rechterlijke willekeur, verderfelijk zou achten. Niet op een dieperen wijsgeerigen derhalve als bij de Engelsche rechtsfilosofen, maar op een bloot praktischen grond is het stelsel gebouwd, en een stevige basis is dat niet.

Van groote denkkracht en consequentie getuigt zulk een stelsel m. i. niet. En het kan ons dan ook niet verwonderen, dat we daarin aan het positieve recht zelf een geheel andere beteekenis zien toegekend dan in het Engelsche. Is voor dit laatste het positieve recht een bevel der overheid, zijn invloed op het doen en laten der menschen ontleenend aan de bedreiging met dwangmaatregelen tegen ongehoorzamen, door die overheid daarmede verbonden, voor de positivisten is het een *bindende norm*, wier overtreding, omdat zij overtreding en dus onrecht is, door de overheid behoort te worden gewraakt en te niet gedaan.

M. a. w. de Duitsche positivisten nemen het stelsel van begrippen, eigen aan de leer van een bindend rechtsbewustzijn van hoogeren oorsprong, waartegen zij zooveel bezwaar hebben, over, om het te verbinden aan hun positieve recht. En het verschil tusschen de oudere scholen en de positivistische komt dus ten slotte daarop neer, dat de wondere macht om den menschelijken wil aan banden te leggen, die door de oudere scholen werd toegeschreven aan God, de Natuur, de Rede, kortom aan het uit eene andere orde van dingen afkomstige rechtsbewustzijn, door de positivisten wordt toegekend aan één empirischen mensch, of enkele empirische menschen gezamenlijk, d. w. z. aan de met wetgevende macht bekleeden. Of dit eene verbetering heeten kan, betwijfel ik. Van positivisme, in den zin van een vasthouden aan het in de ervaring gegevene, heeft het niets. [1])

---

[1]) Op blz. 404 van zijn bovengenoemd werk noemt Bergbohm het *positieve recht* „eine objectiv wirkende Energie": zou hij werkelijk van meening zijn, dat van het positieve recht eene natuurkracht uitgaat? of duidelijker: dat de zoogenaamde bindende kracht van het positieve recht eene natuurkracht is? Het schijnt zoo.

Tot zoover de scholen, die het rechtsbewustzijn uitdrukkelijk op zijde zetten.

Met de scholen van het goddelijk en van het natuur- of rederecht is het een vreemd geval. Wanneer men van hare stelsels kennis neemt, krijgt men den indruk, dat zij er niet aan denken haar uitgangspunt te nemen in het ethisch bewustzijn. Zij vermelden het nauwelijks en, als zij er van spreken, verstaan zij het blijkbaar in den zin van eene den mensch eigene kennis van het goddelijk recht of van het natuurrecht. Daaraan, dat het een geheel eigenaardig bestanddeel zou kunnen zijn van 's menschen bewustzijn, niet de kennis van iets anders, maar van geheel zelfstandige beteekenis, denken zij blijkbaar niet. En ik had daarom volle recht van deze scholen te beweren, dat zij het ethisch bewustzijn verwaarloozen.

En toch, als men met den geest dezer stelsels, door langdurigen omgang, meer vertrouwd geraakt, kan men de gedachte niet van zich afzetten, dat de denkers, door wie zij werden ontworpen, toch wel degelijk in de hooge beteekenis van dat bewustzijn voor 's menschen aardsche leven geloofd moeten hebben. Daartoe nopen verschillende overwegingen.

In de eerste plaats wijst daarop de richting, waarin gedurende de lange eeuwen van het bloeien dezer scholen het wijsgeerig denken in het algemeen zich bewoog. Dit kenmerkte zich door een geloovig als waar en waardevol aannemen van de algemeene begrippen, die in den menschelijken geest werden aangetroffen. Is het nu waarschijnlijk, vraag ik, dat dezelfde denkers, die over het algemeen zoo weinig kritisch te werk gingen, zich tegenover het ethisch bewustzijn ontkennend en verloochenend zullen gedragen hebben? Mij komt dit zeer onwaarschijnlijk voor.

Een andere overweging is de volgende. De scholen, die wij behandelen, waren niet geneigd de verschijnselen, die de ervaring haar deed kennen, eenvoudig te aanvaarden, zooals de ervaring ze gaf. Zij zochten naar een dieperen grond der dingen en zagen daarbij tegen stoute onderstellingen niet op. Zoo deden zij ook ten aanzien van die verschijnselen, die tot het gebied

behooren van den rechtsfilosoof, het maatschappelijk leven der menschen, met zijn vasten gang. Dat zij ook ten aanzien daarvan stoute onderstellingen aandurfden, blijkt uit de theoriën van een goddelijk recht en van een natuurrecht, die toch zeker met het bedoelde streven verband houden. Maar dan vraag ik: is het denkbaar, dat zij, van het maatschappelijk leven eene verklaring zoekende, het aan een ieder door inwendige waarneming bekende ethisch bewustzijn zouden zijn voorbijgegaan?

Eindelijk is er het volgende. Wie van de stelsels van goddelijk en van natuurrecht nader kennis neemt, ontdekt spoedig dat er tusschen deze en den inhoud van het rechtsbewustzijn een groote gelijkenis bestaat. De bekende Germanist Gierke maakt ergens de opmerking, dat in het oudere Duitsche natuurrecht zeer vele Germaansche rechtsideeën zijn opgenomen en bewaard gebleven. Welnu, we mogen aannemen dat het zoo altijd en overal geweest zal zijn. De tijd- en landgenoot vond in het natuurrecht van zijn tijd en zijne landgenooten zijn eigene denkbeelden omtrent recht en onrecht, d. i. zijn eigen rechtsbewustzijn, geformuleerd en in systeem gebracht, terug en juist daarom hechtte hij daaraan en geloofde hij er in. Waren het nieuwe, onbekende zaken geweest, die de schrijvers over het natuurrecht hem verkondigden, hij zou naar hunne geschriften niet hebben omgekeken.

Hierbij komt, dat het goddelijk en het natuurrecht ook in hunne uitwendige eigenschappen afgekeken schijnen van het rechtsbewustzijn. Is dit laatste van menschelijke willekeur onafhankelijk en van geheimzinnigen oorsprong, de genoemde rechten, wier afkomst in eene hoogere wereld te zoeken is, zijn het niet minder. En ook in hunne onafhankelijkheid van tijd en plaats komen zij met het rechtsbewustzijn, dat de mensch zijn gansche leven met zich omdraagt en dat hem vergezelt waar hij ga of sta, overéén.

Dit alles weegt zwaar, zóó zwaar, dat het mij belet de leeraren van het goddelijk en het natuurrecht als werkelijk voor het rechtsbewustzijn onverschillig aan te merken.

Hunne onverschilligheid, ziedaar mijne conclusie, is slechts schijn. De waarheid is, dat, al zeggen zij het niet, dit bewustzijn het uitgangspunt en den grondslag vormt van hunne gansche leer. Deze laatste is niets dan de theorie of hypothese, waarmede zij het ethisch bewustzijn trachten te verklaren.

Wie besef heeft van de overgroote beteekenis van het ethisch bewustzijn voor het maatschappelijk leven der menschen, van den overheerschenden invloed daardoor op de menschelijke samenleving uitgeoefend en tevens inziet hoe weldadig en onmisbaar die invloed is, moet er toe komen, zich omtrent den oorsprong van dat bewustzijn eene voorstelling te vormen, geschikt om zijne macht begrijpelijk te maken en zijn hooge waarde, zijne eerbiedwaardigheid, in het licht te stellen. Hij zal trachten aan iets zóó machtigs en zóó weldadigs tevens, in zijne wereldbeschouwing eene passende plaats aan te wijzen. En het is aan deze behoefte van den menschelijken geest, dat we èn de theorie van een goddelijk of natuurrecht èn, om er haar nu maar terstond bij te voegen, die van de historische school, te danken hebben. Wel verre van onverschillig voor het ethisch bewustzijn, zijn de aanhangers der genoemde scholen vervuld van een vast vertrouwen daarop. Wat we hun ten laste kùnnen leggen is alleen dit, dat zij het te verklaren verschijnsel en de verklaring daarvan niet voldoende uit elkander houden. Maar aan dergelijke verwarring maakt men zich ook in andere wetenschappen schuldig, en in de rechtswetenschap doet men het zóó aanhoudend, dat zij in dit bijzondere geval niet als een groote fout kan worden aangerekend.

Wij hebben er slechts voor te waken, dat wij op onze beurt er niet ook in vervallen, en scherp gescheiden houden, aan den éénen kant, het feit van het ethisch bewustzijn met zijn verschillende eigenschappen, zoo als waarneming die ons doet kennen, en dat onafhankelijk is van de verklaring, die men er van geeft en niet vervallen zou, zelfs indien men zich genoodzaakt mocht zien het zoeken eener verklaring als vruchteloos op te geven;

en aan den anderen kant de verklaring van dat feit, waar-

omtrent de genoemde scholen onderling verschillen, zonder dat het ethisch bewustzijn zelf ook maar eenigszins gedeerd wordt. Integendeel, in de gemeenschappelijke erkenning en waardeering van dat bewustzijn bestaat tusschen de scholen een band, welke haar in staat stelt zich gezamenlijk te verdedigen tegen hun gemeenschappelijke vijanden, de utilisten en de positivisten, die niet slechts de verschillende theoriën betwisten, maar het ethisch bewustzijn zèlf loochenen.

Indien het bovengezegde juist is, dan hebben wij dus de drie scholen, die van het goddelijk recht, die van het natuur- of rede-recht en de historische school, te erkennen als gelijkelijk opgebouwd op den grondslag van het ethisch bewustzijn, en van meening verschillende slechts ten aanzien van de wijze waarop dit behoort te worden verklaard.

Thans enkele woorden over de wijze van verklaring, door elke school gevolgd. Vooraf ga de opmerking, dat men zich de scholen van het goddelijk recht éóner- en die van het natuur- of rederecht anderzijds, die ik tot hiertoe onderscheidde, vooral niet als scherp gescheiden heeft voor te stellen.

Er is zonder twijfel verschil: de aanhangers van het goddelijk recht nemen aan dat het rechtsbewustzijn kant en klaar in 's menschen ziel is neergelegd; m. a. w. dat het te danken is aan Gods onmiddellijke inwerking en moet worden opgevat als een uiting van zijn wil, als zijn bevel. De aanhangers van het natuur- of rederecht daarentegen zijn van oordeel, dat de mensch niet het ethisch bewustzijn zelf onmiddellijk van God ontvangen heeft, doch in de rede het middel om de regelen, waarnaar hij zich te richten heeft, uit den door God ingestelden wezenlijken aard der dingen en vooral uit het wezen, de idee, van den mensch zelf, af te leiden. Wij hebben die regelen dus niet in onze ziel eenvoudig af te lezen, maar moeten ze door redeneering vinden, doch let wel met behulp van een werktuig, de rede, en uit gegevens, het wezen van den mensch, door God ons met die bestemming verschaft.

Dit verschil is zeker niet van belang ontbloot; toch komt het mij voor, dat wij hier eer met de nuances van éóne theorie

dan met twee theorien te maken hebben. Ik zal daarom de vrijheid nemen ze nu verder onder den naam van natuurrecht samen te vatten.

Wat nu is het wezenlijk kenmerk dezer theorie? Dit, naar het mij voorkomt, dat zij het ethisch bewustzijn afleidt, niet uit de empirische wereld, maar uit die andere, waar God troont en waartoe de mensch slechts door middel van het geloof en het denken toegang heeft. Want niet slechts God, ook het wezen der dingen behoort tot die wereld. Wij kennen dit niet door de ervaring en het wordt ook niet uit gegevens, door de ervaring verstrekt, door ons afgeleid. Het is de idee, die inplaats van aan de ervaring *ontleend* te zijn, aan de empirische wereld tot *model* strekt.

Afleiding van den inhoud van het ethisch bewustzijn uit eene hoogere en betere wereld, ziedaar het kenmerk van de theorie van het natuurrecht.

Dat zij van het rechtsbewustzijn eene aannemelijke verklaring gaf, moet naar het mij voorkomt worden toegegeven. En ook dit schijnt mij niet betwistbaar, dat zij zoowel in hare oudere gedaante, als de theorie van het goddelijk recht, als in haar jongeren vorm, paste in den geest des tijds, die eerst gemakkelijker geloofde en daarom geen moeite had zich neer te leggen bij een recht, afkomstig van de onmiddellijke tusschenkomst van God, en later gaarne redeneerde en alles wat door redeneering gevonden heette daarom alleen reeds aanvaardde. En het kan ons dan ook niet verwonderen, dat de verklaring van het ethisch bewustzijn, door de theorie van het natuurrecht gegeven, gedurende zoovele eeuwen, van lang vóór Christus tot bijna in onze dagen, eene heerschappij heeft kunnen voeren, die behalve door de oppervlakkigen van geest, ik denk hier aan de Grieksche sofisten, betwist werd alleen door de Engelsche empiristen en nominalisten; en door dezen niet, omdat zij de verklaring afkeurden, maar omdat zij het bestaan zelf van een ethisch bewustzijn loochenden.

Doch begrijpelijk is ook, dat de theorie van het natuurrecht in den loop der 19e eeuw bij velen haar gezag verloor.

Tusschen geloof en wetenschap was intusschen eene scheiding gekomen, die de laatste huiverig maakte zich uit de moeilijkheden, waarin zij geraken mocht, te redden met een beroep op het eerste. Maar ook het vertrouwen op de rede was geschokt; men nam niet zoo grif meer aan, dat het denken uit zich zelf, buiten alle empirische gegevens om, waarheden kan ontdekken, waarheden nog wel, die zich aan de wereld der ervaring als bindende norm opleggen.

Hierbij kwam, dat men dat ééne en ondeelbare, onveranderlijke rechtsbewustzijn, dat uit de natuurrechtelijke theorie met noodzakelijkheid voortvloeide, toch wel bedenkelijk begon te vinden. Tot nog toe was men over het verschil tusschen den eisch der theorie en de empirische werkelijkheid, die slechts een naar tijd en plaats veranderlijk ethisch bewustzijn te zien gaf, heen gekomen. Er scheen niets vreemds in gelegen, dat de wereld der zinnen niet in allen deele beantwoordde aan de eischen haar door eene hoogere wereldorde gesteld. Bij de afname van het gezag der rede echter werd dit anders; voor die hoogere wereld begon men minder en voor de empirische wereld meer te gevoelen en men ging het nu toch wel vreemd vinden, dat alle volkeren, hoe zeer ook verschillend in aard, beschaving en levensomstandigheden, zich met één zelfde recht zouden behooren tevreden stellen.

Welnu, het was onder dezen tweeërlei invloed dat de historische school op het rechtsgebied, d. i. de school, die wij het duidelijkst aanwijzen door het noemen van hare voornaamste hoofden, v. Savigny en Puchta, ontstond en tot bloei geraakte. Wat was haar rechtsfilosofisch beginsel en waarin onderscheidde dit zich van dat der natuurrechtelijke theorie?

Niet daarin, dat zij, de natuurrechtelijke verklaring van het ethisch bewustzijn verwerpende, nu ook dit laatste zelf over boord zette, doch in de geheel nieuwe verklaring daarvan, die zij beproefde.

Hiertoe nam zij aan, dat een volk te beschouwen is niet

als slechts eene organisatie, waarin een grooter of kleiner aantal individuen tot één doel te zamen werken, maar als een zelfstandig wezen, als eene met een ziel begaafde persoonlijkheid. En hare verklaring van het ethisch bewustzijn bestaat nu daarin, dat zij den zetel van dat bewustzijn uit de individueele geesten overbrengt in den volksgeest. Het rechtsbewustzijn, leert zij, is volksrechtsbewustzijn; de individuen bezitten het alleen als volksgenooten en doordien de volksgeest in hen uitstraalt en doorwerkt. Het is eene in de volksziel aanwezige kracht, die daarom op de handelingen der volksgenooten bepalend werkt, omdat zij volksgenooten zijn en dus niet slechts door hun individueelen doch ook door den volksgeest, waaraan zij deel hebben, worden beheerscht.

Het kenmerkend verschil tusschen deze leer en de tot dusver gangbare springt in 't oog. Uit de hoogere wereld van het denken brengt zij de bron en den oorsprong van het rechtsbewustzijn over naar de empirische wereld, waar het niet door logische redeneering uit praemissen afgeleid, maar in den volksgeest aanschouwd, wordt.

Hierdoor bereikt zij dit belangrijke voordeel, dat zij de verscheidenheid van het rechtsbewustzijn, van volk tot volk, begrijpelijk maakt; wat natuurlijker toch, dan dat, gelijk de individueele, zoo ook de volksgeesten, en daarmede ook hunne rechtsbewustzijnen verschillen. En ook de veranderlijkheid van elk volksrechtsbewustzijn, in de geschiedenis, was nu verklaard: iedere volksgeest toch ontwikkelt zich naar zijn aangeboren aard en onder de veranderlijke uitwendige levensomstandigheden des volks: hoe zou daarbij zijn rechtsbewustzijn onveranderd blijven? Geheel anders dan de natuurrechtelijke theorie, die hare conclusies trok zonder zich om de empirische werkelijkheid te bekommeren, sluit die der historische school zich bij de werkelijkheid aan; zij stelt deze geen eischen doch geeft ons den sleutel om haar voor ons verstand te openen.

En toch geeft zij ook van de bindende of dringende kracht van het ethisch bewustzijn, aangenomen natuurlijk de houd-

baarheid van haar uitgangspunt, eene voldoende verklaring. Had het natuurrecht die gevonden in de verhouding, waarin zij zich de hoogere wereldorde, waaruit het ethisch bewustzijn geacht werd afkomstig te zijn, dacht tot de lagere wereld der ervaring, de historische school leidt den imperatieven aard van het rechtsbewustzijn af uit de verhouding van de volksziel tot de individueele zielen der volksgenooten: wat natuurlijker, dan dat iedere volksgenoot zich genoopt en gedrongen gevoelt de aanwijzingen van de volksziel, waarvan de zijne een deel is, of waaraan zij deel heeft, op te volgen? Overwegen wij dit alles, dan schijnt begrijpelijk, dat de theorie der historische school, nauwelijks opgesteld, talrijke aanhangers vond, eerst in Duitschland, later ook bij ons en elders, zoo zelfs, dat zij in de toongevende kringen een tijd lang geacht werd aan het natuurrecht voor goed een einde, het eeuwenoude vraagstuk definitief opgelost te hebben.

Op dit hoogtepunt van haar bloei echter heeft zij zich niet lang kunnen handhaven. Even snel als zij in de eerste helft der vorige eeuw naar boven ging, zonk zij terug in de tweede. Gaandeweg verloor zij hare meeste aanhangers zonder er nieuwe te winnen. En wie haar trouw bleef deed het vermoedelijk meer uit sleur, of om de historische methode van onderzoek van het *positieve* recht, die zij in zwang had gebracht, dan uit een vast vertrouwen op de juistheid van haar theoretisch beginsel: nieuwe verdedigers daarvan ten minste zijn mij niet bekend.

Waaraan deze snelle lotwisseling toe te schrijven? Ik vermoed, dat men op den duur tegen dien volksgeest, waarmede het wijsgeerig beginsel der historische school staat en valt, bezwaar heeft gehad. Men zal wel zeer goed begrepen hebben, dat de individueele geesten van een grooter of kleiner aantal in eene georganiseerde maatschappij samenlevende menschen, juist door die samenleving, veranderingen ondergaan; dat zij denkbeelden opnemen of vatbaar worden voor gevoelens, die zij niet zouden hebben opgenomen, of waarvoor zij niet vat-

baar zouden geworden zijn, indien zij aan geene, althans niet aan deze, samenleving hadden deelgenomen. Men zal zelfs bereid geweest zijn te erkennen, dat *in* den geest van iederen volksgenoot, dat deel zijner voorstellingen en gevoelens, dat hij aan die samenleving te danken heeft, onderscheiden kan worden van dat andere deel, dat hij in ieder geval bezeten zou hebben, dat hem eigen is niet als volksgenoot maar als mensch. Doch men zal geen kans hebben gezien, zich dat aan iederen volksgenoot, als *zoodanig*, eigene bewustzijnsdeel te denken als een nieuw, zelfstandig bewustzijn.

Maar dan verviel ook de volksziel en daarmede de grondslag van het door v. Savigny en Puchta geformuleerde rechtswijsgeerig beginsel, dat zonder die ziel geen zin heeft.

Wie tracht een overzicht te nemen van de rechtsfilosofische stelsels van vroeger en later tijd, ziedaar het besluit, waartoe ik op grond van bovenstaande beschouwingen moet komen, verkrijgt van den toestand, waarin de rechtsfilosofie verkeert, een onbevredigenden indruk.

Daar is een feit, een verschijnsel, van overheerschend belang en dat met het recht onmiskenbaar innig samenhangt, en het is derhalve de aangewezen taak der rechtswijsbegeerte ons dat verschijnsel te verklaren en zijn samenhang met het recht bloot te leggen; dit is haar hoofd- — zoo niet haar eenige taak.

Heeft zij die op voldoende wijze vervuld? Het is naar het mij voorkomt moeilijk vol te houden. In geen geval zou deze lof kunnen geschonken worden aan die theoriën, die, met het verschijnsel geen weg wetende, zijn bestaan eenvoudig ontkennen. Doch ook de andere stelsels, dat van het goddelijk recht, dat van het natuur- of rederecht, dat der historische school, komen voor dien lof niet in aanmerking. Zij erkennen het verschijnsel in zijn overgroote beteekenis voor het recht, stilzwijgend of uitdrukkelijk, ten volle, maar hunne verklaringen daarvan, hoe grooten opgang die langer of korter tijd gemaakt mogen hebben, zijn niet aannemelijk voor het wetenschappelijk denken van onzen tijd. Zij bevredigen niet langer en het schijnt mij toe, dat

het bovengeschetste positivisme mede daaraan zijn ontstaan te danken heeft.

Nu is het zonder twijfel waar, dat het ethisch bewustzijn zelf onder dezen toestand van verwarring en desorganisatie niet lijden kan. Het is niet een voorschrift, dat alleen dan op het doen en laten der menschen invloed hebben kan, wanneer het door hen wordt erkend en begrepen, maar een oorzaak van menschelijke handelingen, eene die handelingen bewerkende kracht: en krachten brengen hare werkingen, oorzaken hare gevolgen voort, ook al worden zij miskend.

Voor de rechtswetenschap daarentegen en ook, naar het mij schijnt voor de praktijk des rechts in den Staat, is die toestand wel degelijk verderfelijk.

Wat de rechtswetenschap betreft, ik denk hier aan mijne persoonlijke ondervinding. Opgevoed, gelijk mijne tijdgenooten alle, in de leer, dat het goddelijk recht en het natuur- of redereecht, dwaasheden zijn, waaraan een verstandig man geen aandacht te schenken heeft; sceptisch staande tegenover het filosofisch beginsel der historische school en nog het meest gevoelende voor het Engelsche Utilisme, ofschoon ook daardoor niet bevredigd, heb ik, zonder twijfel met velen mijner tijdgenooten, een tijd gekend, waarin ik niet goed wist, wat met het recht aan te vangen. Zoolang ik slechts wetten, de bepalingen en instellingen onzer wetboeken daaronder begrepen, uit te leggen had, ging alles goed, maar kwam ik voor diepere vragen te staan, en dat overkomt den jurist, die niet slechts zuiver praktisch werkzaam is, onophoudelijk, verloor ik alle houvast.

Vasteren grond onder de voeten kreeg ik eerst, toen het mij niet slechts goed duidelijk was geworden, dat het ethisch bewustzijn het eenig mogelijke uitgangspunt is onzer wetenschap, maar het mij bovendien gelukt was voor dat ethisch bewustzijn een grondslag te vinden, die als passend in mijne denkbeelden in het algemeen, mij bevredigde.

Het is nu reeds vele jaren geleden, dat dit oogenblik voor mij aanbrak, doch in de toen gevestigde overtuiging ben ik

door al wat ik later las en dacht bevestigd. Ik sprak haar in geschrifte reeds eenmaal uit en hoop, dat gij mij nog eenige oogenblikken zult willen aanhooren als ik de kern van het toen gezegde thans herhaal.

Mij komt het voor, dat het ethisch bewustzijn te beschouwen is als de plooi, den geest van ons, in eene maatschappij levende menschen door die maatschappij zelve ingevouwen; als de vorm door onzen geest aangenomen onder den invloed van het maatschappelijk leven, waaraan wij deelnemen; als eene organisatie van ons geestelijk leven beantwoordende aan de organisatie van de maatschappij en van deze afhankelijk.

En op de vraag, hoe wij ons den gang van zaken, die dit bewerkt, hebben voor te stellen: hoe, langs welken weg, de maatschappij de bedoelde verandering in onzen geest teweegbrengt, moet m. i. het antwoord luiden: langs den weg der ideeënassociatie.

In het maatschappelijk leven der menschen komen onophoudelijk onder gelijke of gelijksoortige omstandigheden gelijke of gelijksoortige handelingen tot stand: juist omdat dit het geval is kunnen we van eene maatschappelijke organisatie, van de maatschappij als van een georganiseerd lichaam, spreken. Welnu, in den geest van iederen mensch, die aan het maatschappelijk leven deelneemt, en dus telkens weer zelf onder bepaalde omstandigheden ten aanzien van andere menschen bepaalde handelingen verricht, en anderen die ziet verrichten, ontstaat tusschen de voorstelling van de omstandigheden ééner- en van de handelingen anderzijds een vast verband; en dit vaste verband heeft weer tengevolge, dat telkens de waarneming der omstandigheden de voorstelling der daarbij behoorende handeling in het bewustzijn oproept, en tevens de verwachting, dat ook deze zal worden verwezenlijkt. [1]) Deze verwachting

---

[1]) Ik spreek hier, om mijne uiteenzetting niet te omslachtig te maken, niet van de gevallen, waarin ons rechtsbewustzijn den eisch stelt, dat eene bepaalde handeling niet verricht worde. Men zou kunnen meenen, dat mijne verklaring voor dergelijke gevallen niet past:

wordt, wanneer de omstandigheden of het geval òns geval is en dus de verwachte handeling eene handeling van òns, tot een drang om haar te verrichten, die weer, indien hij niet tot uitwerking komt, een toestand van onbevredigdheid of berouw veroorzaken kan. Is het een ander, dien wij in het geval zien verkeeren, zoodat de opgewekte voorstelling die is eener handeling van hem, dan zal onze teleurgestelde verwachting van de handeling zich kunnen openbaren als eene afkeuring van zijn gedrag en zelfs als een meer of minder blijvende afkeer van zijn persoon. Onderstellende, dat het geval, waarin hij verkeerde, op hem denzelfden drang uitoefende, dien het bij ons zou hebben doen ontstaan, indien het ons geval ware geweest, maken wij er hem een verwijt van, dat onze verwachting niet werd vervuld.

Ziehier de wijze, waarop naar mijn opvatting de wording van het ethisch bewustzijn plaats heeft.

Hoezeer deze verklaring verschilt van die, waarmede de Utilisten de afkomst van den inhoud, nu niet van het rechtsbewustzijn, dat zij loochenen, maar van het recht, trachten uit te leggen, ligt zóó voor de hand, dat ik er over zwijgen zou, indien er toch ook niet zekere schijn van verwantschap bestond. Beide hypothesen nl. kunnen gezegd worden zich te beroepen op de werking der ervaring en dus empiristisch te zijn. Doch op hoe verschillende wijzen zijn zij dit!

De ervaring, waarop de Utilisten zich beroepen, is die omtrent het nuttige, den bloei van het maatschappelijk lichaam bevorderende, van sommige, het nadeelige van andere handelingen; het is deze ervaring, waarvan de maatschappij gebruik maakt,

---

wat zou dat wezen, de voorstelling van een niet doen? Het zal wel onnoodig zijn aan te toonen, dat dit bezwaar slechts schijn is. In de hiertoe behoorende gevallen is in onzen geest met de voorstelling van bepaalde omstandigheden geassocieerd de voorstelling van een inwendigen strijd, gevoerd tusschen het motief, dat tot zekere handeling aanzet en den drang van het ethisch bewustzijn, om haar niet te verrichten. En het is deze, met goeden uitslag voor het ethisch bewustzijn, gevoerde strijd, dien we, van ons zelven of van een ander, verwachten.

als zij regelen van doen en laten vaststelt en invoert. Er is dus, naar het Utilisme, tusschen ervaring en recht slechts middellijk verband; niet de ervaring maar de mensch maakt het recht. Het Utilisme is nominalistisch.

Naar de hier beproefde verklaring daarentegen is het rechtsbewustzijn de indruk zelf door vele waarnemingen, niet van het nut van handelingen, maar van de handelingen zelve, in 's menschen geest achtergelaten, en die van zijn wil en overleg volkomen onafhankelijk is. Van nominalisme kan hier geen sprake zijn. Het algemeene, de inhoud van het rechtsbewustzijn, is niet door ons bedacht en gemaakt, het is geworden en ons opgelegd; wij hebben hier, naar het mij toeschijnt, realisme in dien gematigden zin, die ook naar de meening van ons betreurd medelid Spruyt [1]), in den eeuwenouden strijd tusschen realisme en nominalisme het juiste midden vertegenwoordigt.

Ik kan met enkele woorden volstaan om uwe aandacht daarop te vestigen, dat de door mij aangenomen hypothese zeer goed in staat is de verschillende meer formeele of uitwendige eigenschappen van het rechtsbewustzijn te verklaren: den plicht dien het oplegt, of zijn verbindende kracht, die niet anders is dan de drang tot handelen, waarvan ik gewaagde; de geheimzinnigheid van zijn ontstaan, en vooral ook de overeenstemming en het verschil van rechtsbewustzijn, al naarmate de vergeleken individuen behooren tot dezelfde of tot verschillende maatschappijen, leefden in denzelfden of in verschillende tijden, deel uitmaken van denzelfden of van verschillende, op den een of anderen grondslag gevormde, bijzondere kringen binnen den boezem eener maatschappij.

Liever dan hierbij te verwijlen, wil ik u herinneren, dat de door mij beproefde verklaring hare taak eenvoudiger en beter vervult, dan de theoriën, die zij vervangen wil.

Boven de theorie van het natuurrecht (dit begrip nu genomen in zijn ruimeren zin) heeft zij voor, dat zij het ethisch

[1]) Geschiedenis der wijsbegeerte, p. 299.

bewustzijn uit zijne oorzaken verklaart en niet, gelijk deze, noodig heeft, de hulp in te roepen van eene hoogere, transcendente macht, de godheid of de idee van de menschelijke natuur. Wie eene verklaring zoekt van het samenstel, dat wij empirische wereld noemen, in zijn geheel, moet wel trachten met zijn denken of zijn gelooven tot wat buiten die wereld is door te dringen. Maar ik kan niet nalaten te meenen, dat de verklaring van de bijzonderheden dier wereld binnen hare grenzen gezocht moet worden. Bedenkt men nu verder, dat de natuurrechtelijke theorie, gelijk ik reeds opmerkte, met de verschillen van rechtsbewustzijn bij verschillende menschen eigenlijk geen weg weet, dan ziet men dat de minder eenvoudige verklaring te gelijk is de minder afdoende.

Van de theorie der historische school wint het de door mij gegevene, omdat deze laatste, het ethisch bewustzijn herleidende tot iets anders dan ethisch bewustzijn, werkelijk verklaart, terwijl eerstgenoemde midden in hare verklaring blijft steken. Zij beschouwt het in iederen volksgenoot aanwezige rechtsbewustzijn als afkomstig van het volksrechtsbewustzijn en verklaart het daarmede. Maar zij verklaart het uit een ander rechtsbewustzijn en verplaatst dus slechts de moeilijkheid. Want de vraag rijst nu: van waar dit laatste? En op deze vraag geeft de historische school niet slechts geen antwoord, zij wordt door haar niet eens gesteld.

De groote verdienste van de historische school was m. i., dat zij aan het rechtsbewustzijn, dat tot nog toe beschouwd was als gelegen buiten de empirische wereld of als de weerschijn van iets dat daar buiten ligt, een plaats gaf in de geschiedenis. Dat mijne hypothese in dit opzicht niet minder is dan zij, heb ik slechts te constateeren.

Ten slotte mogen mij enkele woorden gegund zijn over de waarde voor het maatschappelijk leven, die, zoo mijne verklaring van het ethisch bewustzijn juist is, daaraan zal zijn toe te kennen, bepaaldelijk ter beantwoording van de vraag, of het geoorloofd kan zijn, tegen den drang, dien het oefent, in te gaan. Men kan deze vraag stellen, in de eerste plaats

met betrekking tot bijzondere personen, doch voor zoover zij dezen betreft, laat ik haar thans ter zijde. We weten, dat de maatschappij aan hare leden afwijkingen van den weg, door het ethisch bewustzijn aangewezen, in den regel niet toestaat: getuigen, wat de meer ernstige gevallen betreft, de burgerlijke en de strafrechtspraak, wier taak juist is, die tegen te gaan of hare gevolgen te doen herstellen; getuige voorts de ergernis, die ook in kleinigheden pleegt opgewekt te worden door het enkele feit, dat iemand anders handelt dan ieder ander. Toch zal bij eenig nadenken niemand aarzelen te erkennen, dat verzet tegen den drang van het ethisch bewustzijn, aangenomen de juistheid van mijne verklaring, niet per se verkeerd kan wezen: waar zou het heen met eene maatschappij, die zich ten eeuwigen dage in dezelfde vormen bleef bewegen?

Voor den jurist en den staatsman belangrijker evenwel is de vraag, of het in beginsel der overheid moet vrijstaan bevelen te geven, meer bepaald zulke algemeene bevelen als den naam dragen van „wetten”, die strijden met het ethisch bewustzijn; d. w. z. waarbij handelingen worden geboden, waartegen het rechtsbewustzijn zich verzet, of handelingen worden verboden, waartoe het rechtsbewustzijn aanzet.

Men ziet gemakkelijk in, dat de verschillende scholen van rechtsfilosofie naar den aard van hunne stelsels deze vraag op verschillende wijze moeten beantwoorden.

Van de Utilisten en Positivisten behoef ik hier niet te spreken; zij erkennen geen ethisch bewustzijn en voor hen bestaat de vraag niet. Wat wij noemen het ethisch bewustzijn, is voor deze scholen niets dan een soort van openbare meening, en of het den wetgever geraden is, tegen deze in te gaan, is een vraag van politiek, niet van wetenschap. Voor de Positivisten is bovendien de wet zelve, omdat zij wèt is, recht en de zaak dus zoo mogelijk nog eenvoudiger.

Geheel anders natuurlijk de theorie, die het rechtsbewustzijn opvat als een door God, onmiddellijk of door middel van de rede, den menschen opgelegd recht: zij kunnen niet toelaten, dat de mensch wetten maakt met het rechtsbewustzijn in strijd,

en aldus is dan ook alle eeuwen door de leer geweest. De menschelijke wetgever mag wetten maken ter ondersteuning van de werking der goddelijke of natuurlijke wet, of omtrent onderwerpen waarover deze zich niet uitlaten, doch verder mag hij niet gaan. In geval van strijd tusschen de goddelijke en de menschelijke wet geldt de eerste en is de laatste krachteloos.

Ook de historische school kent aan het rechtsbewustzijn, d. i. voor haar het volksrechtsbewustzijn, onvoorwaardelijk gezag toe en moet dus, in beginsel, een daarmede strijdende wet als nietig beschouwen. Zij toont nu echter haar meer modernen geest ook daarin, dat zij de toepassing van dit beginsel op hoogst vernuftige wijze eens vooral heeft weten te voorkomen. Zij leert nl., dat de wetten zelve uitingen zijn van het volksrechtsbewustzijn, zoodat strijd tusschen wet en bewustzijn is een casus non dabilis. Waar strijd schijnt te bestaan, daar is in werkelijkheid niets anders dan eene herziening van het rechtsbewustzijn door zich zelf.

Hoe de hier ontvouwde theorie staat tot de vraag, die ons bezig houdt, is van zelf duidelijk.

Naar hare meening is het ethisch bewustzijn veroorzaakt door de organisatie der maatschappij; beiden staan tot elkaar als het beeld tot het afgebeelde voorwerp, en hieruit volgt, dat dit bewustzijn geen meerdere waarde hebben, niet onaantastbaarder zijn kan dan de bestaande orde van zaken zelve. Maar dan moest onze vraag, door hem die van deze theorie beuitgaat, aldus worden gesteld: staat het der overheid in beginsel vrij, ja dan neen, wetten te maken met het doel de bestaande inrichting der samenleving, in meerdere of mindere mate, te veranderen, ja zelfs die om te keeren?

Hoe zij moet worden beantwoord, is wel niet twijfelachtig.

De overheid is de hoedster en verzorgster van de algemeene belangen der samenlevenden: zij zou hare taak zeer slecht vervullen, indien zij daarin alleen de handhaving der bestaande orde, niet ook, zoo noodig, hare verbetering en hervorming begrepen achtte; en het middel tot dit laatste

is de, tegen het bestaande rechtsbewustzijn ingaande, wet. Rechtsbewustzijn en wet [1]) zijn voor wie zich bij mij aansluit de beide, in afkomst en werking geheel verschillende maar gelijkelijk onmisbare, krachten, waardoor het maatschappelijk leven der menschen voornamelijk wordt beheerscht.

Het rechtsbewustzijn is de in 's menschen geest aanwezige drang tot maatschappelijk handelen, door het maatschappelijk leven zelf daarin neergelegd; de wet het bevel der overheid, als middel ter bereiking van bepaalde doeleinden met overleg uitgedacht.

Het rechtsbewustzijn werkt van binnen uit; de mensch handelt onder bepaalde omstandigheden op bepaalde wijze, omdat het zijne, in de maatschappij zelve verworven, natuur is aldus te doen; de werking van de wet is daaraan te danken, dat zij den mensch, van buiten af een motief tot handelen verschaft. Dit motief kan verbonden zijn aan het doel, dat de wetgever bereiken wil, indien degeen tot wien het bevel gericht wordt, dit beaamt en van den wetgever overneemt, als het ware; in meer gevallen zal het voortvloeien uit de sanctie, door den wetgever aan zijn bevel verbonden, en waaraan de bevolene begeert te ontkomen.

Het rechtsbewustzijn is de behoudende, de wet de vernieuwende en voortstuwende kracht: de handelingen, waartoe het rechtsbewustzijn dringt, zijn altijd de zoodanige, die

[1]) Men gevoelt, dat ik hier telkens denk alleen aan de bij ons veelal zoogenoemde publiekrechtelijke wet. De wetboeken van privaatrecht gaan niet alleen niet tegen de bestaande orde van zaken en het rechtsbewustzijn in, hun wezenlijke inhoud is eene beschrijving van die orde of van het bewustzijn, en de rechter, die de in deze wetboeken neergelegde regelen aan zijne uitspraken ten grondslag legt, draagt daardoor bij niet tot het afbreken doch tot de handhaving van het bestaande. Ook is het niet mijne bedoeling te beweren, dat elke publiekrechtelijke wet hervorming van, althans een ingrijpen in de bestaande orde van zaken beoogt. Behalve de wetten die strekken tot inrichting van het staatsbestuur en daarom veeleer beschrijven dan bevelen, zijn er vele andere, die, hoewel in het algemeen belang handelingen gebiedende, dit doen zonder eenige beperking van de rechten der onderdanen, d. w. z. zonder eenigen inbreuk op de bestaande orde van zaken.

passen in de bestaande orde van zaken; de wet maakt inbreuk op die bestaande orde, door handelingen te gebieden, die daarin niet passen, of handelingen te verbieden, die daarvan wèl een bestanddeel uitmaken.

De krachten zijnde, waardoor het maatschappelijk leven der menschen wordt beheerscht, zijn het rechtsbewustzijn en de wet tevens de grondslagen van het positieve recht, dat het voorwerp van onderzoek is der rechtswetenschap.

Deze krachten zelve in hare oorzaken, gevolgen en onderlinge verhouding na te sporen, ziedaar wat ik beschouwd zou willen zien als de eigenlijke taak der rechtsfilosofie.

Naschrift. Ik neem de vrijheid, naar aanleiding van de opmerkingen, door enkele mijner medeleden, wier belangstelling mij zeer aangenaam was, gemaakt, aan het gezegde ter opheldering het volgende toe te voegen.

I. Men kan de vraag stellen, of ik niet naast de door mij besproken rechtsfilosofische stelsels nog van andere had moeten melding maken: b. v. van dat van Krause, bij ons bekend vooral uit de werken van zijn leerling Ahrens en waarvan o. a. mijn leermeester Buys te Leiden een aanhanger was; die van Kant, Hegel, Herbart.

Ik zou willen antwoorden, dat de aard van het onderwerp mijn stilzwijgen van zelf meebracht. Het was niet mijn doel een overzicht te geven van de belangrijke rechtsfilosofische theoriën, maar, uitgaande van eene bepaalde opvatting van het empirische rechtsbewustzijn, na te gaan, wat in de rechtsfilosofische stelsels van dit rechtsbewustzijn is terecht gekomen, Ik had nu te constateeren, dat er stelsels zijn, die het uitdrukkelijk verwerpen of stilzwijgend als waardeloos voorbijgaan en bracht daartoe behalve de utilisten ook de zoogenaamde positivisten, dat zijn de geleerden, die van oordeel zijn, dat recht slechts als *positief* recht bestaanbaar is. Welnu tot die positivisten behooren strict genomen ook de bovengenoemde Duitsche filosofen en hunne volgelingen. Zij vatten

dat deel van ons geestelijk bezit, waarvan ik trachtte, onder den naam van rechtsbewustzijn den aard te beschrijven, geheel anders op dan ik meende te moeten doen, nl. als onze kennis van goed en kwaad en dus als zedelijk bewustzijn in den engeren zin, als kennis der moraal. Krachtens zijn zedelijk bewustzijn, leeren zij verder, beoordeelt de mensch niet handelingen, maar de motieven, of de gevoelens, waaruit deze voortkomen en, daar deze gevoelens bestanddeelen zijn van het karakter des menschen, karakters. Zij kennen aan het zedelijk bewustzijn wel ook een drijvende kracht, een gebiedenden aard, toe, maar het bevel dat er in ligt heeft tot inhoud weer niet handelingen doch gevoelens, altruïstische gevoelens van zelfopoffering.

Een rechtsbewustzijn als dat waarvan ik uitga, daarentegen, erkennen zij niet. Op het gebied der *handelingen* van mensch tot mensch, d. i. op rechtsgebied, erkennen zij slechts het positieve recht, dat is voor hen in de allereerste plaats, de wet. Van een uit 's menschen bewustzijn af te leiden recht, dat gelden en werken zou, onafhankelijk van 's wetgevers tusschenkomst weten zij niet. Hunne wijsgeerige beschouwing van het recht heeft niet ten doel het bestaan van een *hooger* recht aan te toonen, maar aan het *positieve* recht in het geheel der dingen zijne plaats en zijn taak aan te wijzen en daarmede tevens de beginselen, waarvan, bij de vaststelling der wet, de wetgever behoort uit te gaan.

Dat ik van de rechtsfilosofiën van Krause en anderen niet opzettelijk gesproken heb, kan mij, naar het mij voorkomt, onder deze omstandigheden niet als eene fout worden aangerekend. Men kan van meening zijn, dat ik met mijn „rechtsbewustzijn" het bestaan aanneem van een ding, dat niet bestaat en dus de gansche opzet van mijn betoog onjuist is: gegeven echter mijne opvatting van het rechtsbewustzijn, moest ik de stelsels der genoemde en van andere rechtswijsgeeren van soortgelijke richting buiten mijne beschouwingen sluiten.

Dit geldt ook van dat van Kant, ofschoon anderzijds moet worden erkend, dat dezen wijsgeer, bij zijne afleiding en be-

schrijving van den kategorischen imperatief, het beginsel zijner zedewet, eene opvatting van het ethisch bewustzijn moet hebben voor den geest gestaan, waaraan de mijne nauw verwant is.

II. Wanneer men, gelijk ik, het ethisch bewustzijn en dus de daaruit voortvloeiende afkeuring van handelingen, die aan de eischen van dat bewustzijn niet beantwoorden, verklaart uit de tengevolge van vele waarnemingen in onzen geest tot stand gekomen associatie tusschen de voorstelling van bepaalde omstandigheden ééner- in die van eene bepaalde handelwijze anderzijds, dan moet de bedoelde afkeuring zich ook daar openbaren: 1°. waar gehandeld wordt in afwijking wel is waar van de gewone wijze van doen, doch in afwijking aan den goeden kant, zoodat de handelende persoon minder zelfzucht, meer geest van zelfopoffering toont, dan onder gelijke omstandigheden ieder ander zou doen; en 2°. waar de afwijking van het gewone handelingen betreft van minimaal belang, b.v. quaesties van etiquette, of nog sterker van mode. Men kan nu van meening wezen, dat in zulke gevallen van eene afkeuring van de handeling op grond alleen van haar anders-zijn, feitelijk niet blijkt. Ik merk hier tegen op, dat de gevoelens, bij de waarneming van menschelijke handelingen in ons opkomende, van zeer gemengden aard kunnen zijn. Wie getuige is van een moord kan pijnlijk worden aangedaan niet slechts door het ongewone van het schouwspel, maar ook door zijn medelijden met het slachtoffer, door een gevoel van eigen onveiligheid, door het besef van het belang, dat hij zelf, dat anderen, de maatschappij in het algemeen, bij het voortbestaan van het vermoorde leven hadden, en dit alles vereenigt zich tot één gevoel van afschuw, waarvan de, in mijn zin van het woord, *ethische* afkeuring slechts een, misschien klein gedeelte uitmaakt. En zoo is het, of kan het zijn in alle gevallen, waarin gehandeld wordt in strijd niet slechts met ons ethisch bewustzijn, maar tevens met onze eigene belangen of die van anderen, of waarin behalve ons ethisch gevoel ook ons medelijdend hart wordt getroffen.

Nu is het duidelijk, dat in de boven onder 1° en 2° bedoelde, mij tegengeworpen, gevallen deze bijkomende redenen van afkeuring ontbreken, ja, in het eerste, door een reden tot goedkeuring, de onzelfzuchtigheid der ongewone daad, worden vervangen. Het gevolg is, dat de door de daad bij den waarnemer opgewekte tegenzin, in het geheel genomen, veel zwakker is dan in de ernstige gevallen, waarvan ik den moord als type koos. Doch juist de ethische tegenzin, de ergernis, die bij ons wordt opgewekt door het ongewone, het met de in onzen geest aanwezige associatie strijdige, ontbreekt ook in zulke gevallen niet. Onze bewondering van de handeling des mans, die in een gegeven geval voor zijn medemensch meer doet dan bijna ieder ander in datzelfde geval zou doen, gaat gepaard van een gevoel van verwondering, dat op afkeuring sprekend gelijkt. En wat betreft de overtreding der regelen eener welgevestigde etiquette, eener algemeen aangenomen mode, hoezeer kan niet de ergernis des waarnemers daardoor worden opgewekt! Dat deze bij beschaafden, in het besef van het gering belang der zaak, gewoonlijk zal worden bedwongen en niet tot uiting komt, bewijst niet dat zij niet bestaat. En hoe kras doet zij zich, in den vorm van spot met woorden en daden, niet gelden bij den minder beschaafde!

Er zou over dit onderwerp heel wat te zeggen zijn: met dit weinige, meen ik, ter handhaving van mijne hypothese omtrent den oorsprong van het rechtsbewustzijn tegenover het opgeworpen bezwaar, thans te mogen volstaan.

III. Het rechtsbewustzijn wordt door mij afgeleid uit de organisatie der maatschappij, *gelijk die is*: hoe is het dan mogelijk, dat uit naam van datzelfde rechtsbewustzijn hervorming dier maatschappij wordt geëischt? Toch geschiedt dit niet zelden. Alle groote politieke partijen beroepen zich, bij gelegenheid, op het rechtsbewustzijn, de rechtsovertuiging, het recht, als argument *tegen* bestaande toestanden, en *voor* de door haar verlangde hervormingen.

Tweeërlei is hier te antwoorden. Bestaande en geregeld toegepaste wetten kunnen zeer goed in strijd zijn met het rechts-

bewustzijn, ook al is dit laatste niets anders dan de neerslag der maatschappelijke organisatie in 's menschen geest; en deze strijd kan zoowel opzettelijk als toevallig wezen. Wie nu verlangt, dat zulk eene wet wegens dien strijd worde afgeschaft, beroept werkelijk zich tegen de wet op de maatschappelijke organisatie zelve, d. i. op het rechtsbewustzijn, zonder dat dit beroep natuurlijk bewijst, dat hij daarvan eene andere opvatting heeft dan ik.

Maar de hervormingen, die geëischt worden kunnen eene verdere strekking hebben; men vordert nu niet afschaffing van eene wet, die met de bestaande maatschappelijke organisatie in botsing komt, doch het omgekeerde, invoering van een wet ter hervorming der maatschappij, welke laatste, meent men, niet deugt. Ook deze eisch nu wordt wel gesteld op grond van het rechtsbewustzijn of de rechtsovertuiging; men verlangt bv. afschaffing van den bijzonderen eigendom, van het bindend huwelijk, bewerende dat deze instellingen in strijd zijn met het rechtsbewustzijn en dus onrecht.

Van zelf spreekt, dat wie zich aldus uitdrukt, van den aard en den oorsprong van het rechtsbewustzijn een andere opvatting heeft dan de door mij aangenomene: in eene maatschappij, wier organisatie o. a. op den bijzonderen eigendom en het bindende huwelijk is gebaseerd, waarin deze instellingen *feitelijk* aanwezig zijn, is een rechtsbewustzijn, in den hier verdedigden zin, waardoor de afschaffing dier instellingen zou worden gevorderd, eene onmogelijkheid. Die afschaffing kan daar worden geeischt op praktische of utiliteits-, nooit op rechtsgronden. Doch volgt nu hieruit, dat mijne hypothese niet deugt? Natuurlijk niet. Ik voor mij kan er niets anders uit afleiden, dan dat het woord rechtsbewustzijn wel eens verkeerd wordt toegepast.

GEWONE VERGADERING

DER

AFDEELING
TAAL-, LETTER-, GESCHIEDKUNDIGE EN WIJSGEERIGE
WETENSCHAPPEN,

GEHOUDEN DEN 8sten APRIL 1907.

Tegenwoordig de heeren: KERN, Voorzitter, S. A. NABER, VAN DE SANDE BAKHUYZEN, DE HARTOG, VAN DER WIJCK, DE GOEJE, ASSER, PIERSON, DE LOUTER, MULLER, FOCKEMA ANDREAE, SNOUCK HURGRONJE, SPEYER, HAMAKER, HOUTSMA, I. M. J. VALETON, POLAK, KLUYVER, VAN HELTEN, DE BEAUFORT, DE SAVORNIN LOHMAN, CALAND, WILDEBOER, BOISSEVAIN, HEYMANS, CONRAT, HESSELING, WOLTJER, OPPENHEIM, J. J. P. VALETON JR., KUIPER, SIX, BOER, BAVINCK en KARSTEN, Secretaris.

De notulen der vorige vergadering worden gelezen en goedgekeurd.

Ingekomen zijn berichten van:

1. de Heeren Joh. Pascoli, P. Rosati en Fr. Alessio, dat door hen zijn ingezonden de loffelijk vermelde gedichten *Ultima linea*, *Excidium Correrianum* en *Duo Magi*.

2. den Heer P. J. Blok, dat hij zich vóorloopig beschikbaar stelt om het historisch congres te Gent in Augustus a. s. bij te wonen als gedelegeerde der Regeering;

3. de Pruisische Akademie van Wetenschappen te Berlijn een opgave omtrent de Staten, die zich vóor of tegen internationale uitleening van handschriften hebben verklaard, waaruit blijkt dat Groot-Brittannië, Egypte, Frankrijk, Spanje en Rusland zulks niet toestaan; wel daarentegen België, Italië, Nederland, Noorwegen, Oostenrijk-Hongarije, Zwitserland, Vereenigde Staten van N.-Amerika en de Duitsche Bondsstaten.

Hierna leest de Heer J. J. P. Valeton Jr. zijne verhandeling over „Karakter en literarisch opzet van het Sinaïverhaal."

Het Sinaïverhaal loopt van Exod. XIX : 1—Num. X : 11. Het onderzoek van den Pentateuch, en zoo ook dat van het Sinaïverhaal, staat nog altoos in het teeken van de bronnensplitsing. Dit onderzoek is niet van eenzijdigheid vrij te pleiten. Naast de samengesteldheid moet ook de — gemaakte — eenheid als van een mozaïk worden in het oog gevat. Wij hebben te doen niet met een historisch, maar met een didactisch geschrift. Telkens nieuwe toelichtingen worden daarin opgenomen; naar de steeds nieuwe behoeften breidt het zich uit. Na dit aangewezen te hebben in de motiveering, de formuleering en den inhoud van bepaalde geboden, wijst spreker op tal van targunische toelichtingen, die in den tekst zijn opgenomen, van stichtelijken, beschrijvenden en emendeerenden aard. Bij de bronnensplitsing moet met deze niet gerekend worden. Verder blijkt de eenheid uit het kalendarisch schema, dat van buiten aangebracht, de verschillende bestanddeelen van het verhaal samenhoudt en niet minder uit de opzettelijke methodisch ingerichte afwisseling van de eigenlijk verhalende en de wetgevende stukken. Ook de eerste bestaan uit verschillende bestanddeelen; van de laatste kan gezegd worden dat zij, hoewel er misschien reeds vroeg meê verbonden, er toch geen integreerend deel van uitmaken. Niettegenstaande dit alles vormt toch het Sinaïverhaal een bedoelde eenheid, waarin de deelen aan het geheel ondergeschikt

zijn gemaakt. Spreker licht dit met verschillende voorbeelden toe.

Spreker staat zijn stuk af voor de „Verslagen en Mededeelingen" en beantwoordt enkele bezwaren, die door den Heer Wildeboer tegen zijn beschouwing zijn ingebracht, vooral ten opzichte van de hypothese van Prof. Kuenen, die alsnog door den Heer Wildeboer in bescherming wordt genomen.

Bij de rondvraag biedt de Heer Conrat het manuscript aan van een werk over „den Westgothischen Paulus", dat in handen gesteld wordt van de Commissie van Redactie.

Hierna wordt de vergadering gesloten.

KARAKTER EN LITERARISCHE OPZET VAN HET SINAÏVERHAAL.

BIJDRAGE VAN DEN HEER

Prof. Dr. J. J. P. VALETON Jr.

Exod. XIX : 1 lezen wij: „In de 3de maand na het vertrek der Israëlieten uit Egypte [de aanduiding van den dag ontbreekt in den tegenwoordigen tekst], op dien zelfden dag zijn zij gekomen in de woestijn Sinaï." En dan Num. X : 11 „en in het 2de jaar, in de 2de maand, op den 20sten der maand, toen de wolk van boven den tabernakel was opgestegen, verreisden de Israëlieten volgens hunne legerorde uit de woestijn Sinaï, en de wolk legerde zich in de woestijn Paran". Wat tusschen Exod. XIX : 1 en Num. X : 11 ligt, wordt derhalve geacht te hebben plaats gehad in de woestijn Sinaï tegenover den berg en vormt dus het Sinaïverhaal. Dit is veel en velerlei. Ik geef er het volgende overzicht van.

Exod. XIX. Nadat Jahwe Mozes tot zich geroepen heeft, ontvangt deze het bevel het volk zich door een tweedaagsche heiliging te laten voorbereiden voor de ontvangst eener theophanie. Op den 3den dag daalt Jahwe onder ontzagwekkende teekenen op den berg neer. Exod. XX : 1—17 volgt dan de decaloog aangeduid als „woorden" door God gesproken. Hierop vraagt het volk sidderende, vs. 18—21, dat God niet tot hen spreke, opdat het niet sterve, maar dat Mozes het doe. Het blijft van verre staan, maar Mozes nadert tot de donkerheid waar God is. Met geen andere inleiding dan een eenvoudig: „en Jahwe zeide tot Mozes: aldus zult gij tot de Israëlieten spreken," volgen dan, vs. 22—26, het verbod naast Jahwe zilveren en gouden goden te maken, en bepa-

lingen omtrent het altaar. H. XXI vangt hierop aan met het opschrift: „en dit zijn de rechtsinzettingen welke gij (Mozes) hun voorleggen zult." Formeel loopt dit stuk tot het einde van H. XXIII, al is het niet te ontkennen dat er ook andere bepalingen dan rechtsinzettingen in staan. Het eindigt met beloften van zegen in geval van gehoorzaamheid aan Jahwe's geboden met name ten opzichte van de verdelging van den kanaäinietischen afgodendienst. Dan luiden H. XXIV : 1, 2: „en tot Mozes had hij gezegd: klim op tot Jahwe" — misschien beter tot mij [1]) — „gij, Aäron, Nadab, Abihu en 70 oudsten van Israël, en laten zij van uit de verte aanbidden" [2]). En Mozes zou alleen tot Jahwe naderen, maar zij zouden niet naderen en het volk zou niet met hen [3]) opklimmen." Dan volgt het bericht dat Mozes het volk al de woorden en de rechtsinzettingen meedeelt, en dat het volk zich unaniem tot gehoorzaamheid aan deze verplicht. Mozes schrijft al de woorden van Jahwe op, bouwt een altaar, offert stieren en plengt van het bloed van dezen de helft op het altaar. Nadat het geschrevene, hier genoemd „het boek des verbonds", is voorgelezen, en het volk zich tot gehoorzaamheid daaraan verplicht heeft, sprengt hij de andere helft van het bloed op het volk met de woorden: „dit is het bloed des verbonds dat Jahwe met uliedeu gesloten heeft op grond van deze woorden," vs. 3—8. Nu bestijgen Mozes, Aäron, Nadab, Abihu en de 70 oudsten den berg, en „zij aanschouwden den God Israëls, en aten en aanbaden" [4]), vs. 9—11. Hierop volgt vs. 12 opnieuw een bevel van Jahwe aan Mozes den berg te bestijgen ten einde de steenen tafelen (die hier voor het eerst genoemd worden) en de wet en het gebod, die Jahwe geschreven had om hen te onderwijzen, in ontvangst te nemen. In gezel-

---

[1]) אֵלַי in plaats van אֶל־יי.

[2]) Voor וְהִשְׁתַּחֲוִיתֶם lees ik met LXX וְהִשְׁתַּחֲווּ.

[3]) Voor עִמּוֹ lees: עִמָּם.

[4]) Voor וַיִּשְׁתּוּ vs. 11 lees ik met Klostermann *Pentateuch* N. F. S. 440 וַיִּשְׁתַּחֲווּ, vg. vs. 1.

schap van Jozua voldoet Mozes aan dit bevel, terwijl gedurende zijn afwezigheid de leiding van zaken aan Aäron en Hur zal zijn toevertrouwd. Zes dagen lang legert zich nu de heerlijkheid van Jahwe in een wolk op den berg, en op den 7^{den} dag roept God Mozes van uit de wolk tot zich, waarna deze 40 dagen en 40 nachten op den berg blijft. H. XXV—XXXI vinden wij voorschriften van Jahwe aan Mozes met het oog op een uit vrijwillige bijdragen, naar een hem op den berg getoond model, te vervaardigen heiligdom met alles wat daartoe behoort, incluis de priestergewaden en de wijding van Aäron en zijn zonen tot priesters. Voor de vervaardiging ervan worden aangewezen Bezaleël en Aholiab. H. XXXI eindigt met de woorden: „en toen hij geëindigd had met hem te spreken op den berg Sinaï, gaf hij Mozes de twee tafelen der getuigenis, steenen tafelen, beschreven met Gods vinger." H. XXXII zijn wij weer aan den voet van den berg. Wij krijgen nu het verhaal van de vervaardiging van het gouden stierbeeld. Mozes, op den berg hiervan door Jahwe verwittigd, keert, na diens toorn voorloopig bezworen te hebben, met de steenen tafelen naar het volk terug, en werpt dezen in stukken. Het beeld wordt verbrand; er wordt een strafgericht gehouden, en den volgenden dag begeeft Mozes zich weer naar Jahwe op den berg. Deze geeft hem het bevel het volk van den berg weg, en naar Kanaän, te voeren, maar verklaart zich ten slotte, op Mozes' aanhoudend gebed, bereid tegen zijne vroegere bedreigingen in mede op te trekken. Er wordt een tent opgericht buiten het leger die den naam tent der samenkomst verkrijgt. Mozes vraagt en verkrijgt dat Jahwe hem zijne heerlijkheid toont, terwijl hij ondertusschen het bevel ontvangt na één dag voorbereiding met twee nieuwe steenen tafelen den berg te bestijgen. Jahwe zal daarop de woorden schrijven die ook op de eersten hebben gestaan. Nu volgt een reeks van geboden op grond waarvan Jahwe een verbond met Mozes en met Israël sluit en die Mozes moet opschrijven. Deze blijft 40 dagen en 40 nachten op den berg zonder te eten of te drinken. Als hij met de tafelen der

getuigenis naar het volk terugkeert, straalt zijn gelaat van goddelijken glans, H. XXXIII—XXXIV. H. XXXV—XL volgt de uitvoerige mededeeling dat Mozes alles doet wat Jahwe hem omtrent den tabernakel bevolen heeft, en dezen den 1sten dag van de 1ste maand van het 2de jaar opricht. Lev. I—VII bevat dan een uitvoerige offerwet, waarna wij H. VIII—X het verhaal krijgen van de wijding van Aäron en zijne zonen tot priesters. Het eerste offer wordt gebracht. Tengevolge van een bij het offeren begane fout sterven Aärons zonen Nadab en Abihu. Eleazar en Ithamar treden in hunne plaats. Enkele bepalingen omtrent het niet gebruiken van wijn enz., wanneer de priesters het heiligdom ingaan, en omtrent het eten van het offer worden hieraan toegevoegd. Lev. XI—XV krijgen wij een reeks voorschriften omtrent reinheid, gevolgd, H. XVI, door de instelling van den grooten verzoendag, waarna H. XVII—XXVII tal van voorschriften van zeer verschillenden aard worden meegedeeld. Karakteristiek er van is dat zij tot in détails, zonder verdere motiveering, worden aangedrongen door het onophoudelijk herhaalde: ik ben Jahwe. H. XXVI vormt een soort epiloog, waarin op gehoorzaamheid en ongehoorzaamheid zegen en vloek gesteld worden; H. XXVII is een appendix voornamelijk handelende over het doen van geloften. Met Num. I vangt de voorbereiding aan voor het vertrek. Er heeft een telling plaats van de stammen; de legerorde wordt vastgesteld, en de dienst der Levieten tot in bijzonderheden geregeld, H. I—IV. Dan volgen weer reinheidsvoorschriften, bepalingen omtrent het nazireaat, vaststelling van den priesterlijken zegen, mededeelingen omtrent de in groote menigte door de stamhoofden gebrachte geschenken, de indiensttreding van de Levieten, de viering van het Paaschfeest, en, als laatste voorbereiding, omtrent de vuur- en wolkkolom en de vervaardiging en het gebruik van twee zilveren signaaltrompetten, H. V—X : 10. Het geheel wordt besloten door het woord Num. X : 11 dat ik reeds aanhaalde.

Ik behoef er geen woord over te verliezen dat dit alles aan den eenen kant een doorloopend geheel vormt, en aan den anderen kant

uit zeer verschillende bestanddeelen bestaat. De vraag is alleen: welke zijn deze? en hoe hebben wij over de samenvoeging ervan te denken?

Het is nu ruim 25 jaar geleden, dat Prof. Kuenen, de toenmalige grootmeester op het gebied der oudtestamentische studie in ons vaderland, in het *Theologisch Tijdschrift* [1]) als achtste bijdrage tot de critiek van Pentateuch en Jozua, onder den titel: *Israël bij den Sinaï* een verhandeling van 60 bladzijden aan dit onderwerp heeft gewijd. Ofschoon, evenals alles wat Kuenen schreef, uitmuntende door geleerdheid, scherpzinnigheid en helderheid, heeft deze verhandeling toch, naar Kuenen's eigen verklaring, de raadselen die het Sinaïverhaal ons voorlegt, niet opgelost, en gelijk Kuenen een reeks van namen noemt, die in de 25 jaren vóór hem dit gedeelte van den Pentateuch opzettelijk in behandeling genomen hebben: Knobel, Schrader, Oort, Colenso, Wellhausen, Dillmann zoo zijn er ook na hem velen geweest, die er hun krachten aan hebben gewaagd. Zoo: Kittel [2]), Westphal [3]), Rothstein [4]), Budde [5]), Bruston [6]), Baentsch [7]), Klostermann [8]), Driver [9]), Bacon [10]), Rijssel [11]), Klopfer [12]), Steuernagel [13]), Holzinger [14]), misschien

[1]) Dl. XV 1881, bl. 164—223.

[2]) *Geschichte der Hebräer* I, S. 174—200, 1888.

[3]) *Les sources du Pentateuque* 1888.

[4]) *Das Bundesbuch u. die religionsgeschichtl. Entwicklung Israëls* 1888.

[5]) *Die Gesetzgebung der mittleren Bücher des Pentateuchs*, in *Z. A. W.* XI 1891, S. 193—234.

[6]) *Les quatre sources des lois d'Exode*, in *Revue de Théol. et de Phil.* XVI p. 329—369, en: *les cinq monuments de la loi mosaïque*, in *Z. A. W.* XII, p. 177—211.

[7]) *Das Bundesbuch* 1892 en: *Handkommentar z. A. T.; Exodus-Leviticus*, 1900.

[8]) *Der Pentateuch* 1893 en: *Der Pentateuch*, Neue Folge 1907.

[9]) *An introduction to the litterature of the Old Testaments* 1894.

[10]) *The triple tradition of the Exodus* 1894.

[11]) *Kurzes exegetisches Handbuch z. Alten Testament; die Bücher Exodus und Leviticus* 1897.

[12]) *Zur Quellenscheidung in Exod.* XIX, in *Z. A. W.* 1898 S. 192 ff.

[13]) *Der jehovistische Bericht über den Bundesschluss am Sinaï* in *Theol. Studien und Kritiken* 1899 S. 319 ff.

[14]) *Kurzer Handcommentar zum Alten Testament Exodus* 1900.

nog anderen. Dat ik het waag er na deze allen nog iets over te zeggen, wijte men noch aan miskenning van het vele voortreffelijke dat zij geleverd hebben, noch aan overmoed. Het komt mij echter voor dat met betrekking tot wat ik noemde: *karakter en literarische opzet* van dit verhaal, nog wel een en ander over het hoofd is gezien.

Het Pentateuch-onderzoek staat, gelijk bekend is, nog altoos in het teeken der bronnensplitsing. In het laatst der 18de eeuw voor het eerst door Astruc op Genesis toegepast, heeft zij in de sinds verloopen 140 jaren, zij het ook overgebracht op gansch anderen grondslag dan waarop deze „vader der Pentateuchkritiek” ze bedoelde, door de phasen heen van *oorkondenhypothese*, *fragmentenhypothese*, *aanvullingshypothese*, *kristallisatiehypothese*, *verbindingshypothese* zich een altoos ruimere plaats in het onderzoek verworven. Aan de mogelijkheid haar ter zijde te stellen, denkt niemand.

Als het resultaat, waartoe zij geleid heeft, kan als het gevoelen van de meest toongevenden der tegenwoordige Oudtestamentici het volgende genoemd worden. Aan den Pentateuch liggen in hoofdzaak vijf geschriften ten grondslag. Deze zijn *J* en *E* (Jahwist en Elohist), twee in hoofdzaak parallele geschriften van profetischen huize die elk zijn eigen ontwikkeling hebben doorloopen $J^{1.2.3}$, $E^{1.2.3}$, en ten slotte als *JE* (Jehovist) door een redactor, R^1 of R^{je}, samengevoegd zijn. Verder is er een deuteronomisch geschrift, *D*, een wetboek, wat den vorm ervan betreft, identisch met het in 621 gevonden wetboek van Hilkia, schoon er toch ook weer onderscheid gemaakt wordt tesschen tweeërlei redactie, D^s en D^p. Door den Deuteronomist, D^1 is dit wetboek voorzien van proloog en epiloog. Een redactor R^2 of R^d door sommigen ook wel geïdentifiëerd met R^1 heeft het met het zooeven genoemde *JE*, of anders met de beide afzonderlijke werken *J* en *E* verbonden. Wat dan overblijft, draagt een meer priesterlijk, cultisch karakter, en wordt samengevat onder de letter *P*. Toch is hiervan nog af te zonderen een wetboek dat zich kenmerkt door het bijzonder op den voorgrond stellen van de heiligheid

van Jahwe. Het wordt aangeduid als P^1, of ook als S (Sinaïgesetz) of H (Heiligheidswet). De rest bestaat uit een historisch kader, Q, waarin tal van wetten, door verschillende handen bewerkt, zijn opgenomen, P^2, of ook met het oog op de veelheid van de afzonderlijke stukken P^x. Door een eindredactor RP, is ten slotte uit dit werk, verbonden met het zoo evengenoemde $JE + D$, onze Pentateuch of liever onze Hexateuch (Pentateuch + Jozua) samengesteld, die echter ook daarna nog velerlei diasceue ondergaan heeft.

Verscheidene kleinere nuanceeringen daargelaten, bestaat er echter wat de verhouding der verschillende geschriften betreft, ook nog een ander gevoelen. Volgens dit gevoelen heeft de samenvoeging van JE en P reeds vroeger plaats gehad, en is de verbinding van dit aldus samengestelde werk met D als de sluitacte in de wordingsgeschiedenis van den Pentateuch te beschouwen. Dat wat de grenzen der verschillende geschriften betreft, m. a. w. wat betreft de vraag tot welk geschrift dit of dat vers, half vers, verzencomplex behoort, er nog al eens verschil van gevoelen ook tusschen de in dezen meest gezaghebbende geleerden bestaat, kan met het oog op de geringheid van het materiaal en het dientengevolge zeer precaire karakter van de daaruit getrokken conclusies niemand verwonderen.

Ook in het Sinaïverhaal vindt men in den regel al deze bronnen. Vooral de onderscheiding van J en E biedt hier echter zeer groote, om niet te zeggen: onoverkomelijke moeilijkheden, te meer omdat men binnen den kring dier geschriften ook weer verschillende overleveringen aanneemt. Eenstemmigheid is hier dan ook bij lange na niet verkregen. Mijn gevoelen is dat dit geheele onderzoek, hoe verdienstelijk ook, niet van eenzijdigheid vrij te pleiten is, of liever dat daarnaast een ander element te veel verwaarloosd wordt.

Ik ga daarbij uit van het verhaal, zooals het voor ons ligt. Uit hoevele bestanddeelen ook samengesteld, vormt het toch als verhaal een *eenheid*. Men kan het best vergelijken met een mozaïek.

Wat bedoelt dit verhaal? Het antwoord schijnt eenvoudig genoeg: de mededeeling van wat er bij den Sinaï zal hebben plaats gehad. Dit antwoord is slechts gedeeltelijk juist. Onze Pentateuch is, zij het ook in vorm een historisch, van huis uit naar bedoeling en strekking, een didactisch (paraenetisch, stichtelijk, legislatorisch) geschrift. Vandaar de naam dien het draagt: *Thora*, *onderwijzing* in den ruimsten zin van het woord, niet alleen omdat het zoovele wetten bevat, dus a potiori, pars pro toto, maar omdat het in zijn geheel, in zijn van het begin tot het einde met leering en toepassing doorweven verhalen, niet minder dan in zijn eigenlijke wetsbepalingen, *Thora* zijn wil. Vandaar ook van oudsher de geregelde voorlezing er van in de synagogale samenkomsten van Israëls gemeente, en de zeer vrije, maar uit dit oogpunt volkomen begrijpelijke behandeling er van in targum en midrasj.

Ook van het Sinaïverhaal geldt dit, en bij het onderzoek van wat thans als één geheel voor ons ligt, moeten wij daarmee rekenen. Immers, dat bij een didactisch geschrift waarin het verhaal uit den aard der zaak alleen als drager van leering, of ook als omlijsting, maar in elk geval als behulpsel dienst doet, de questie van interpolatie en ampliatie, omwerking en uitbreiding gansch andere afmetingen kan aannemen, en ook werkelijk een andere *is*, dan in een geschrift waarin het in hoofdzaak om geschiedenis te doen is, valt in het oog. Er zal in dat opzicht bij het eerstgenoemde meer vrijheid van beweging zijn. Er zal daar in de wijze waarop het de dingen voorstelt, kunnen zijn een meegaan met den tijd, een streven met de oude middelen, door telkens nieuwe toelichtingen, in telkens nieuwe behoeften te voorzien, i. e. w. een zich steeds meer uitbreiden in- en uitwendig, dat in een historisch geschrift ondenkbaar is, zonder dat daarom steeds hetzij aan nieuwe geschriften, hetzij zelfs aan bepaalde overleveringen binnen den kring van deze, behoeft gedacht te worden.

Binnen den kring van de gewone bronnensplitsing noem ik hier een zeer bekend voorbeeld. In den decaloog van Exodus XX wordt het sabbathsgebod aangedrongen met de theo-

logische overweging dat God hemel en aarde in zes dagen gemaakt heeft en den zevenden dag rustte, weshalve hij dien zegende en heiligde. Daarentegen in Deut. V, zonder iets daarvan, met de humanitair-religieuse overweging dat men dienstknecht en dienstmaagd hun rust gunnen moet, want dat men bedenken moet zelf een dienstknecht in Egypte geweest te zijn en daaruit door Jahwe te zijn verlost; daarom, zoo heet het daar, heeft Jahwe uw God u geboden dat gij den sabbathdag houden zult. Van dit laatste vinden wij dan weer in Exod. XXIII wel het eerste, het humanitaire, maar niet het laatste, het religieuse.

Ook in de *formuleering* en tot zelfs in den *inhoud* der wetsbepalingen vinden wij dit zelfde. Zoo heet het, om nog een voorbeeld aan den decaloog te ontleenen, in Exod. XX: „gij zult niet begeeren uws naasten *huis*," en dan als toelichting daarvan zijn vrouw, dienstknecht, dienstmaagd, os, ezel of wat anders ook; terwijl in Deut. V, als de vrouw een hoogere plaats is gaan innemen, de formuleering deze is: „gij zult niet begeeren uws naasten *vrouw*," en dan: „en niet haken naar zijn huis of zijn akker, zijn dienstknecht of dientsmaagd, zijn os of zijn ezel, of wat anders ook." De vrouw behoort hier niet meer tot het begrip *huis*, terwijl dit van zijn beteekenis *bezitting* tot die van *woning* naast akker teruggebracht is.

Wat den *inhoud* van wetten betreft, noem ik uit de tientallen voorbeelden die hier voor het grijpen liggen, alleen dit: in Exod. XXI wordt voorgeschreven de vrijlating van den hebreeuwschen dienstknecht na zevenjarigen dienst. Daaraan wordt toegevoegd: „wanneer iemand zijne dochter tot dienstmaagd verkoopt, zal zij niet heengaan evenals de dienstknechten." Ten behoeve van de dienstmaagd worden dan andere bepalingen vastgesteld. Daarentegen worden in Deut. XV, waar deze zelfde wet voorkomt, bij de hoofdbepaling de woorden ingevoegd: „Hebreër of Hebreïn," en heet het aan het slot: „aan uwe dienstmaagd zult gij evenzoo doen." Andere kleine, maar eveneens voor hetgeen ons nu bezighoudt, niet onbelangrijke verschilpunten laat ik daar.

Daarentegen noem ik nog, als weer een ander voorbeeld van hetzelfde: de vele novellen die in den Pentateuch naast de oudere wetten voorkomen, zoo, om uit de veelheid van stof maar enkele punten te noemen, op verschillende wijze, in den offercodex Lev. I—VII; in de bepalingen omtrent de zalving eenerzijds van den hoogepriester, anderszijds van den priester in het algemeen; in de beschouwingen aangaande de beteekenis van den Levietenstand. Overal is hier de zaak waarop het aankomt, naar dat tijd en omstandigheden het noodig maakten, in een anderen vorm gebracht, op andere wijze aanbevolen, anders toegepast. Dit alles in één geschrift op te te nemen, en wel als alles door Jahwe bij den Sinaï aan Israël voorgeschreven, was alleen mogelijk omdat het gold niet vóór alles de historische mededeeling van wat er toen plaats gehad had, en zoo en niet anders door Jahwe was vastgesteld, maar de zich telkens aan de behoeften van het heden adapteerende onderwijzing aangaande datgene wat bij den Sinaï door Jahwe was gewild.

Bij het tot nu toe gezegde hield ik mij opzettelijk binnen den kring van de gewone bronnensplitsing, en noemde niets waarvan daarbij niet een ruim en vaststaand gebruik wordt gemaakt. Wat de eerstgenoemde voorbeelden betreft: voor de onderscheiding tusschen de jehovistische en deuteronomische lijn; wat het laatste betreft: voor de onderscheidene lagen in de z.g. Priesterwet.

Ik ga nu echter een stap verder, en zeg dat wat wij in den Pentateuch, en met name in het Sinaïverhaal, voor ons hebben, niet is een zuiver literarisch product, maar een geschrift dat door synagoge en school heengegaan is, en den invloed daarvan in sterke mate ondergaan heeft.

In Neh. VIII wordt ons verhaald dat, nadat Ezra in een groote voor dat doel belegde volksvergadering (laatste helft van de 5[de] eeuw vóór Chr.) de door hem uit Babel meegebrachte wet heeft voorgelezen, eenige met name genoemde Levieten het voorgelezene aan het vergaderde volk uitleggen, vs. 8, 9. Ik verdiep mij nu niet in de nog altoos zeer ver-

schillend beantwoorde vraag welke de verhouding is van de toen voorgelezene wet tot onzen Pentateuch, en evenmin in de andere of wij hier een bericht hebben van Ezra of Nehemia zelf, dan wel van den Chroniekschrijver, in welk geval de mogelijkheid niet is buitengesloten dat aan antedateering van latere gebruiken moet worden gedacht. In elk geval vinden wij hier voor het eerst melding gemaakt van de mondelinge wetsuitlegging die, zooals bekend is, in het latere Jodendom zulke groote afmetingen heeft aangenomen, en waarvan wij in de targum- en midrasj-literatuur den schriftelijken neerslag hebben.

Welnu, ook reeds *in* onzen Pentateuch zijn, meen ik, duidelijke sporen van deze mondelinge wetsuitlegging aan te wijzen, of m. a. w. tal van plaatsen die eenvoudig als targumische inlasschingen moeten worden beschouwd, maar waarbij dan ook de geheele questie der bronnensplitsing vervalt. Ik geef daarvan enkele voorbeelden, aan drieërlei gebied ontleend, aan dat van het *godsdienstig-stichtelijke*, aan dat van de *eenvoudige beschrijving*, en aan dat van de *expliceerende emendatie*.

Wat het eerste betreft, wijs ik op het begin van het Sinaï-verhaal. Exod. XIX : 1 is een soort opschrift. Dan volgt, feitelijk een stap teruggaande, de historische mededeeling waardoor deze pericoop zich aan de vorige aansluit: „en zij verreisden uit Raphidim en kwamen in de woestijn Sinaï en legerden zich in de woestijn [1]), en Israël legerde zich tegenover den berg." En wat dan? Het volgende, vs. 3—8 „en als Mozes tot den Godsberg [2]) was opgeklommen, riep Jahwe van den berg hem toe [3]): aldus zult gij den huize Jakobs

[1]) De woorden „en legerden zich in de woestijn" ontbreken in de LXX.

[2]) In plaats van אל־האלהים leze men met LXX אל־הר־האלהים, vg. Exod. III : 1, XVIII : 5.

[3]) Men heeft hier, vs. 3*a*, strijd gevonden èn met vs. 20 en andere plaatsen, waar Jahwe uit den hemel op den berg nederdaalt, terwijl hij hier en vs. 4 op den berg schijnt te wonen, èn met de volgende woorden van vs. 3*a*, waar Mozes den berg beklommen heeft, en Jahwe hem dus niet meer

zeggen en den Israëlieten verkonden: gijl. hebt gezien wat ik Egypte gedaan heb, en dat ik u op arendswieken gedragen en tot mij gebracht heb, en nu, indien gij naar mijne stem luistert en mijn verbond onderhoudt, zult gij mij ten eigendom zijn uit alle natiën, want mijns is de gansche aarde, en gij zult mij zijn een koninkrijk van priesters en een heilig volk. Dit zijn de woorden die gij tot de Israëlieten spreken zult. En Mozes ging en riep de oudsten des volks, en legde hun al deze woorden voor, welke Jahwe hem geboden had. En het gansche volk antwoordde gezamenlijk en zeide: al wat Jahwe geboden heeft, zullen wij doen. En Mozes bracht de woorden van het volk tot Jahwe terug."

Hoe is deze pericoop bedoeld? Zeker niet als voortzetting van het verhaal, ook al heeft het daarvan den schijn. Hierop wijst 1° de taalkundige bijzonderheid dat niet begonnen wordt in den historischen tijd: „en Mozes beklom," maar in plqpf, van iets dat wij nog niet gehad hebben maar dat als bekend ondersteld wordt: „en als Mozes den Godsberg beklommen had"; 2° de vermelding van het verbond dat onderhouden moet worden, hoewel de sluiting er van eerst in de volgende hoofdstukken verhaald wordt; 3° de eisch van gehoorzaamheid aan wat Jahwe geboden *heeft*, hoewel er geen enkel gebod gegeven is; en 4° de bereidwilligheidsverklaring van het volk die wij H. XXIV terugvinden, en die daar eerst op hare plaats is. Wij hebben hier eenvoudig onmiddellijk bij den aanvang de uiteenzetting van het oogpunt waaruit het volgende dat als bekend ondersteld wordt, bezien moet worden, m. a. w. een samenvattende, godsdienstige, in zekeren zin

---

van den berg toespreken kan. Dat daarom aan tweeërlei bron te denken zou zijn, J. en E., geloof ik niet. In de LXX staat voor מִן־הָהָר *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ*, waardoor de geheele moeilijkheid vervalt. Houdt men dit echter voor correctie, dan bedenke men toch dat wij hier, blijkens het in den tekst gezegde, niet hebben een z.g. „quellenmässiges" bericht, maar een religieuze toelichting, waarin een dergelijke onnauwkeurigheid niet te verwonderen is. Trouwens er staat niet ויקרא לו *en hij riep hem*, maar ויקרא אליו *en hij riep hem toe*, wat wel iets anders is. H. XXXIII 19, XXXIV: 6 wordt קרא evenzoo gebruikt.

theologische uiteenzetting van de beteekenis die het verblijf bij den Sinaï met alles wat daarvan verhaald wordt, voor Israël heeft. Vandaar ook de dichterlijk profetische toon: „aldus zult gij den huize Jakobs zeggen (een uitdrukking die elders in den Pentateuch niet voorkomt, maar die aan Jesaja herinnert) en den Israëlieten verkonden." Aan „Quellenmässigkeit" of aan een bepaalde „Ueberlieferungsschichte" is hier niet te denken, maar evenmin aan wat men gewoonlijk noemt: een redactioneele invoeging. Vraagt men hier naar een „bron", dan kan men hoogstens zeggen dat deze is het licht, waarin men het verhaal bezien hebben wil. Dat de bijzonderheden van dit laatste er mee in overeenstemming zijn, zou niet moeilijk zijn aan te toonen.

Ook b.v. in Exod. XXXII en elders vinden wij dergelijke stukken. In het onderhavige geval heeft de steller zich duidelijk aan het deuteronomisch spraakgebruik aangesloten. Toch is daaruit niet te concludeeren dat de Deuteronomist hier aan het woord zou zijn.

De voorbeelden die ik van het tweede wil noemen, de *eenvoudige beschrijving*, dragen een eenigszins ander karakter. Ik denk aan kleinere en grootere pericopen waarin op eens de historische tijd wordt losgelaten om plaats te maken voor het praesens, en die m. i. duidelijk het doel hebben, bijzonderheden die als eenmaal gebeurd vermeld waren, dichter bij te brengen, meer actueel te maken, toe te lichten. Dat zij meer of minder waarde hebben al naar dat de fantaisie er meer of minder in speelt, spreekt van zelf. Allen dragen zij echter het karakter van interruptie van het verhaal.

Een zeer eenvoudig, op zichzelf onbeduidend voorbeeld is Exod. XL : 31 v. Verhaald is dat Mozes den tabernakel met toebehooren oprichtte. Vs. 30 luidt: „en hij plaatste het waschvat tusschen de tent der samenkomst en het altaar, en hij deed waschwater er in." De Statenvertaling gaat dan voort: „en Mozes en Aäron en zijne zonen wiesschen hunne handen en hunne voeten daaruit; als zij ingingen tot de tent der samenkomst en als zij tot het altaar naderden, wiesschen zij zich, gelijk

Jahwe Mozes bevolen had.” Deze vertaling is alleen juist wanneer men er bij in het oog houdt, dat hier niet gesproken wordt van iets dat geacht werd juist toen bij de oprichting van den tabernakel te hebben plaats gehad, maar van iets dat zich telkens herhaalt. Vs. 33 gaat dan het verhaal voort: „en hij stelde het voorhof op rondom den tabernakel en het altaar en hing het tapijt van de poort van het voorhof op.” Daartusschen passen de voorgaande verzen niet; zij zijn een soort targunische verklaring, die door de mededeeling dat Mozes het waschvat daar plaatste, uitgelokt is. Ook de in het verhaal geheel overbodige en daardoor zonderlinge herhaling van den naam Mozes in de bedoelde verzen, wijst daarop.

Er zijn andere plaatsen waar de invoeging meer beteekenis heeft. Ik noem er nog twee: Exod. XXXIII : 7—11 en XXXIV : 34, 35.

Eerstgenoemde plaats is eenigszins onduidelijk omdat de samenhang met het voorgaande te wenschen overlaat en er in onzen tekst waarschijnlijk een hiaat is. Medegedeeld is dat Mozes na de zonde van het gouden stierbeeld, en als Jahwe verklaard heeft zelf niet meer in het midden des volks te willen optrekken, het volk beveelt zich van hunne sieradiën te ontdoen [1]). Dan volgt zonder eenigen aanwijsbaren samen-

---

[1]) Voor het onverstaanbare מֵהַר חוֹרֵב Exod. XXXIII : 6 leest Klostermann *Pentateuch* N. F. S. 448 te recht מַהֵר הוֹרֵד *haastig neerwerpend;* vg., wat de constructie betreft, Deut. IX : 21. Nog twee andere conjecturen v. Klostermann, ibid. S. 469, in ditzelfde verband verdienen hier genoemd te worden. Jahwe weigert met Israël op te trekken; als het volk dit hoort, treurt het. Dan volgt vs. 4*b*: „en niemand deed zijn sieraad aan.” וְלֹא שָׁתוּ enz.. Vs. 5 krijgen wij dan een herhaling van Jahwe’s woord: „gijl. zijt een hardnekkig volk” enz., gevolgd eerst door het bevel: „werp uw sieraad van u,” en dan door het bericht vs. 6: „en de Israëlieten rukten zich hun sieraad af, ze haastig nederwerpend.” Dat vs. 4 en vs. 5 v. op deze wijze niet op elkaar volgen kunnen, valt in het oog. In plaats van tot bronnensplitsing de toevlucht te nemen, leest Klostermann in vs. 4*b* וְלֹא פִּשְׁטוּ „maar zij legden hun sieraad niet af,” waaruit dan zal moeten blijken dat hun treuren om het woord van Jahwe niet veel beteekent; zij blijven in hun gewone doen. Hiervan is het van verontwaardiging getuigend woord van

hang, wat de leidsche vertaling noemt: „het verhaal hoe Mozes de tent der samenkomst opsloeg", enz.. Gewoonlijk meent men dat hier tusschen gestaan zal hebben de lastgeving van Jahwe een ark met de daarbij behoorende tent te vervaardigen die dan zijn plaats zal moeten innemen. *En* het feit dat later in plaatsen die aan een der jehovistische bronnen worden toegekend, van ark en tent sprake is, èn hetgeen in Deut. X omtrent de vervaardiging van een ark van sittimhout wordt medegedeeld, maken deze onderstelling niet onwaarschijnlijk. Zelfs is men zoover gegaan als de bedoeling van den schrijver te onderstellen dat, gelijk in Exod. XXXII Aäron de gouden oorversierselen gevraagd had ten einde daarvan het gouden stierbeeld of m. a. w. het valsche Jahwe-symbool te vervaardigen, zoo nu door Mozes de overige sieradiën zouden zijn gevraagd ter vervaardiging van het ware symbool. Dit klinkt heel mooi; alleen is niet duidelijk hoe gouden sieradiën geacht konden worden in de woestijn dienst te hebben gedaan voor de vervaardiging van een sittimhouten ark en een eenvoudige linnen tent [1]). Doch dit zij hoe het zij, onjuist is in elk geval dat wij vs. 7—11 het *verhaal* zouden hebben van de oprichting van de tent der samenkomst. Blijkens het praesens, gelijk trouwens blijkens den geheelen inhoud ervan, hebben wij hier weer een toelichting in den vorm van een mededeeling aangaande iets dat, naar de voorstelling die er van gegeven wordt, voortdurend gebeurde. Er moet in het verhaal hoe dan ook, sprake zijn geweest van de tent der samenkomst, en nu wordt dit op deze wijze — het verhaal interrumpeerend — samengevat en toegelicht: „Mozes neemt de tent en slaat ze

---

Jahwe vs. 5 het gevolg, terwijl ook vs. 6 zich daarna uitstekend begrijpen laat. Voor רֶגַע אֶחָד אֶעֱלֶה בְקִרְבְּךָ וְכִלִּיתִיךָ leest hij dan in verband hiermee, voor een gedeelte op grond van de LXX, פֶּן נֶגַע אֶחָד אֲכַלֶּה בְּכָרֶךָ וְכָל־מְתֶיךָ. Een vierde conjectuur van denzelfden geleerde, om nl. in plaats van וַיִּתְנַצְּלוּ in vs. 6 te lezen וַיִּתֵּן לַאֲצִילֵי (vg. voor dit laatste woord Exod. XXIV : 11) is van minder beteekenis. Het komt mij voor dat wij daarbij een zonderlinge woordschikking krijgen.

[1]) Dit tegen Steuernagel: *der jehov. Bericht über den Bundesschluss am Sinaï* in *Theol. Stud. u. Krit.* 1899 S. 327.

buiten de legerplaats op, en noemt ze de tent der samenkomst; en ieder die Jahwe raadpleegt, gaat naar de tent der samenkomst buiten de legerplaats. En als Mozes naar de tent gaat, staat al het volk op en plaatst zich aan den ingang van zijn tent, en ziet Mozes na, tot dat hij in de tent is gegaan. En als Mozes de tent ingegaan is, daalt de wolkkolom neer en plaatst zich aan den ingang van de tent, en hij (Jahwe) spreekt met Mozes. En als al het volk de wolkkolom aan den ingang van den tent ziet staan, buigt het zich neer ieder aan den ingang van zijn tent, en Jahwe spreekt met Mozes zooals iemand met zijn vriend spreekt, en als hij naar de legerplaats terugkeert, wijkt Jozua de zoon van Num, een jongeling [1]), niet uit de tent." Ik stem toe dat in het Hollandsch de tegenwoordige tijd ook weer niet geheel juist is, omdat hij den indruk maakt als was er sprake van contemporaire dingen. Ik wil er alleen mee aanduiden dat wij hier niet hebben *verhaal* in den historischen tijd, te brengen dus ook tot een der literarische bronnen waaruit ons verhaal is samengesteld, maar een uitweiding over wat men zich als het doel en de eigenaardigheid van deze tent voorstelde. Reeds dit dat hier tweeërlei wordt genoemd: èn dat ieder die Jahwe raadplegen wilde, er zich heen begaf, èn dat het de plaats was van den door het volk aanbiddend gadegeslagen omgang van Jahwe met Mozes, wijst hierop.

Hebben wij hier dus literarisch noch aan Quellenmässigkeit noch aan eigenlijk gezegde redactioneele werkzaamheid te denken, niet anders is het met de tweede plaats die ik noemde, Exod. XXXIV : 34 v.. Wij hebben hier vs. 29—33 het *verhaal*, dat, toen Mozes van den Sinaï afkwam, zijn gelaat straalde, zoodat Aäron en de Israëlieten hem niet durfden naderen. Nu roept hij ze; hij deelt hun mee het hem door Jahwe bevolene, en als hij met hen gesproken heeft, doet hij een

---

[1]) Voor נער Exod. XXXIII : 11 leest Klostermann *Pentateuch* N. F. S. 445 נִעֹר of יֵעֹר „*hij stelde zich op de wacht* zonder uit de tent te wijken."

sluier voor zijn gelaat. Reeds in vs. 30 vinden wij een tweevoudige, den samenhang tusschen voor- en nazin verbrekende glosse, dat Mozes bij het afdalen van den berg de twee tafelen der getuigenis in zijn hand had, en dat hij zelf niet wist dat zijn gelaat straalde, maar voor het overige hebben wij hier een verhaal in den historischen tijd. Daaraan wordt nu echter weer, geheel op dezelfde wijze waarop wij dat in het straks aangehaalde voorbeeld zagen, in den tegenwoordigen tijd een ampliatie gevoegd die het van zijn eenmalig karakter berooft, om het tot iets blijvends te maken. „En als Mozes bij Jahwe komt om met hem te spreken, doet hij den sluier af tot dat hij weer naar buiten komt, en als hij weer naar buiten komt en met de Israëlieten spreekt, en deze zien dat zijn gelaat straalt (ik verkort hier eenigszins) doet hij den sluier weer voor tot dat hij weer gaat om met Jahwe te spreken.'' Mij dunkt, wij proeven hier de oorspronkelijk mondelinge toelichting.

Dat wij hier overal werkelijk toelichtingen hebben waarbij dus literarisch noch aan Quellenmässigkeit noch aan eigenlijk gezegde redactioneele werkzaamheid te denken valt — in den loop van het verhaal wordt er dan ook nooit meer op gezinspeeld — blijkt ook hieruit dat wij ze vinden door het geheele verhaal heen, zoowel bij stukken die geacht worden uit de Priesterwet genomen te zijn, als bij die waarvan de jehovistische oorsprong niet onwaarschijnlijk is. Zoo noem ik uit Exod. XL, zeer zeker Priesterwet, de laatste drie verzen. Eerst is daar *verhaald* dat toen Mozes den tabernakel had opgericht, de wolk zich daarop neerliet, en de heerlijkheid van Jahwe den tabernakel vervulde. Maar dan gaat het voort, in den tegenwoordigen tijd, dat wanneer de wolk van den tabernakel oprijst, de Israëlieten zich op marsch begeven, maar dat, wanneer dit niet gebeurt, zij blijven waar zij zijn. Immers gedurende al hun tochten is overdag de wolk, des nachts het vuur ten aanzien van het gansche volk op den tabernakel. Ook hier weer ampliatie van hetgeen eerst als iets eenmaligs medegedeeld was. Ook de vergelijking met Num. X : 33—36, waar iets soortgelijks meegedeeld wordt, maar nu in den histo-

rischen tijd als hebbende eens bij den Sinaï plaats gehad, doet het onderscheid in het oog vallen.

Meer gecompliceerd is wat ik als derde rubriek noemde: *de expliceerende emendatie.* Een voorbeeld ervan ontleen ik aan Exod. XIX in verband met II. XXIV. In laatstgenoemd hoofdstuk wordt verhaald, vs. 9—11, dat Mozes, Aäron, Nadab, Abihu en 70 uit de oudsten van Israël den berg beklommen en: „zij zagen den God Israëls en onder zijne voeten als een werk van saffiersteen, als de hemel zelf in klaarheid. En tot de uitgelezenen van Israël heeft hij zijne hand niet uitgestoken, en zij aanschouwden God en aten en aanbaden" [1]). Om dit bericht dat voor ons geheel uit de lucht komt vallen, aan het voorgaande vast te haken, heet het vs. 1, 2, eerst in plqpf.: „en tot Mozes had hij gezegd: klim tot mij [2]) op, gij en Aäron, Nadab en Abihu, en 70 uit de oudsten van Israël, en laten zij van uit de verte aanbidden" [3]); en dan in oratio indirecta: „maar Mozes zou alleen tot Jahwe naderen, maar *zij* (met eenigen nadruk) zouden niet naderen, en het volk zou niet met hen [4]) opklimmen." Zoowel dit plqpf. als deze oratio indirecta verwijzen naar een vroeger bevel, waarvan echter niets medegedeeld is. Dit bevel moet oorspronkelijk in Exod. XIX hebben gestaan. Wij hebben daar het verhaal dat Israël na eene tweedaagsche voorbereiding eene theophanie op den Sinaï ontvangt; de berg moet afgepaald worden [5]); niemand mag hem aanraken; die het doet, mensch of dier, zal sterven. Plotseling volgt dan echter vs. 13*b*: „wanneer de ramshoorn langgerekte tonen doet hooren, zullen *zij* (met eenigen nadruk) den berg bestijgen." Wat met de ramshoorn bedoeld wordt, weet niemand; zelfs de vertaling is onzeker [6]);

---

[1]) Zie bl. 2 aant. 4.

[2]) ibid. aant. 1.

[3]) ibid. aant. 2.

[4]) ibid. aant. 3.

[5]) Eigenlijk spreekt Exod. XIX : 5 van eene ompaling van het *volk;* mede op grond van vs. 23 lees ik echter אֶת־הָהָר in plaats van אֶת־הָעָם.

[6]) Over de beteekenis van het hier door *ramshoorn* vertaalde יוֹבֵל

en nog erger is dat men uit het verband niet kan opmaken wie „zij" zijn, die in strijd met de voor het volk gegeven bepaling den berg beklimmen moeten. Welnu de verklaring van dit laatste schijnt mij te liggen in het zooeven genoemde bericht in Exod. XXIV. Uit het daar vs. 1, 2 gezegde blijkt, dat hier iets is weggelaten of weggevallen, waarvan alleen XIX : 13*b* is overgebleven. Of daarbij aan opzet of toeval te denken is, en in het eerste geval welke motieven er voor in het spel geweest kunnen zijn, laat ik daar. In elk geval is het niet twijfelachtig of wij hebben in Exod. XXIV : 1, 2 een dit hiaat aanvullende emendatie; dat deze meer van targumischen dan van redactioneelen aard is, valt in het oog.

Nog iets anders staat hiermee in verband. Nadat Exod. XIX : 14 vv. volgens de in de vorige verzen meegedeelde voorschriften van Jahwe gehandeld is, daalt deze op den derden dag onder ontzagwekkende teekenen op den berg neder. Mozes heeft het volk gebracht tot aan den voet van den berg; deze staat in brand; dikke rookwolken bedekken hem en onder het onweder door hoort men bazuingeschal [1]). Hiermee is de scènerie voltooid, en kan er niets anders volgen dan de mededeeling van H. XX : 18—21, dat Israël onder den indruk van dit alles, sidderende [2]) vraagt, dat Jahwe niet met hen spreke opdat het niet sterve, maar dat Mozes het namens hem doe, enz.. Toch vinden wij hiertusschen nog de mededeeling, H. XIX : 20—25, dat Mozes den berg nog eens beklimmen moet, en daar het bevel ontvangt af te dalen ten

---

vg. Klostermann *Pentateuch* S. 435 ff.. Deze leest, *Pentateuch* N. F. S. 482 f., voor בִּמְשֹׁךְ הַיֹּבֵל הֵמָּה יַעֲלוּ בָהָר, mede op grond van de zeer afwijkende lezing der LXX, בְּמָשְׁכָם הַגְּבֻל הֵמָּה יַעֲלוּ בָהָר. Hij vertaalt dit: „terwijl zij de ompaling trekken, mogen *zij* (t. w. de menschen en dieren die daarvoor noodig zijn) den berg bestijgen." De bedoeling van vs. 13*b* zal dan zijn de contradictie tusschen het niet mogen aanraken en toch moeten ompalen van den berg weg te nemen.

[1]) Exod. XIX : 19*b*, waar weer de historische tijd verlaten is: „Mozes spreekt en de Godheid antwoordt hem," schijnt een soort opschrift of inhoudsopgave te zijn.

[2]) Exod. XX : 18 leze men voor וַיַּרְא met LXX וַיִּרָא.

einde het volk te betuigen den berg toch niet te bestormen [1]). Alleen de priesters mogen, na zich gereinigd te hebben tot Jahwe naderen [2]). Mozes antwoordt dat daar de berg op Gods bevel ompaald is, er voor het eerste geen nood bestaat. Maar Jahwe blijft bij zijn bevel: „ga, daal af, en gij en Aäron uw broeder en de priesters zullen opklimmen, maar het volk zal den berg Sinaï niet vermogen te bestijgen. En Mozes daalde af tot het volk, en hij zeide hun"... Daarmee is het uit; wat hij hun zeide, wordt niet meegedeeld.

In dit alles is veel vreemds: 1° dat Mozes in de beschreven omstandigheden, terwijl alles gereed is voor de theophanie, den berg nog eens beklimmen moet om dan een bevel te ontvangen dat naar zijn eigen verklaring volkomen overbodig is; 2° dat Jahwe de door hem zelf gegeven voorschriften geheel schijnt vergeten te zijn en daaraan door Mozes moet herinnerd worden; 3° de vermelding van priesters als bekende personen, terwijl daarvan in het geheel nog geen sprake is geweest; 4° het gebruik van het werkwoord הָרַס *doorbreken*, dat alleen gebezigd kan zijn met het oog op de ompaling die juist door Jahwe over het hoofd wordt gezien; 5° de onderstelde onstuimigheid van het volk om den berg te bestormen, terwijl het verhaal het sidderend van verre doet staan.

Toch schijnt mij de verklaring van dit alles voor de hand te liggen, mits wij ook hier denken aan een targumische toelichting en niet, noch aan iets redactioneels, noch aan een stuk literarisch geschrift. Ik stel het mij aldus voor: het verhaal is aan de lezers of hoorders bekend; bekend is dus

---

1) Exod. XIX : 21 leest Klostermann *Pentateuch* N. F. S. 480 voor יֶהֶרְסוּ op grond van het grieksche *ἐγγίσωσιν* יִקְרְבוּ; in vs. 24 voor hetzelfde woord op grond van het grieksche *βιαζέσθωσαν* יִפְרְצוּ.

2) Exod. XIX : 24 behooren naar de tegenwoordige accenten de priesters niet bij Mozes en Aäron die wel, maar bij het volk dat niet naderen mag; zoo ook in de LXX. Uit vs. 22 blijkt echter dat dit niet de bedoeling is, en dat dus in vs. 24 de athnach verplaatst moet worden. In plaats van עִמָּךְ leze men אָחִיךָ, welk woord nog in de luciaansche codices van de LXX bewaard gebleven is; zie Klostermann *Pentateuch* N. F. S. 481.

ook dat straks in H. XXIV gesproken zal worden van een naderen tot God van Aäron, Nadab, Abihu en 70 oudsten; uit H. XIX is alles wat daarop betrekking had, op een niet meer te verstaan half vers na verdwenen. Hiervan wordt nu deze explicatie gegeven: Jahwe heeft Mozes nog eens tot zich geroepen, en nu eensdeels de voor het volk ongenaakbare heiligheid van den berg nog eens geaccentueerd, anderdeels ten opzichte der priesters — want waarom zou men in een toelichting Aäron, Nadab, Abihu en de 70 oudsten, niet met dezen voor ieder verstaanbaren titel aanduiden? [1]) — de conditio sine qua non aangewezen, die van heiliging, waarop hun de toegang tot God wordt verleend. Exod. XXIV : 1, 2, als overgang tot vs. 9—11, is daarmee voldoende verklaard. Wij hebben hier dan een targumische toelichting tot iets dat in den tekst aanleiding tot vragen gaf. Ook de schijnbare tegenstrijdigheid dat Jahwe vs. 18 reeds op den berg neergedaald *is*, terwijl vs. 20 meegedeeld wordt: „en Jahwe daalde neer", valt bij deze opvatting van vs. 20—25 weg.

Heb ik in deze opvatting gelijk — en ik geloof dat de voorbeelden er voor op elk der drie gebieden met vele anderen te vermeerderen zouden zijn — dan spreekt van zelf dat bij de bronnensplitsing zooals die tegenwoordig in zwang is, al dergelijke stukjes niet in aanmerking komen. Zij leggen geen gewicht in de schaal; immers zij onderstellen het gecombineerde verhaal.

Daarbij komt nog iets. Ik ontken allerminst dat door de bronnensplitsing resultaten verkregen zijn, waarvan men zich moeilijk voorstellen kan dat zij weer door anderen vervangen zullen worden. Vooral geldt dit ten opzichte van vele verhalen in Genesis, het begin van Exodus en Numeri. Maar toch

---

[1]) Het bezwaar door Kuenen *Theol. Tijdschrift* XV bl. 216 terecht tegen de door Oort en Colenso voorgestelde toekenning van vs. 20—25 aan P. ingebracht, dat deze niet van priesters kan gesproken hebben, voordat deze tot hun ambt aangewezen en gewijd waren, geldt natuurlijk bij mijne opvatting van deze verzen niet.

vraagt, met name bij een verhaal als het onze, niet minder dan de samengesteld*heid* er van, d. w. z. dan de questie der afzonderlijke bronnen, die van de samenstel*ling*, of m. a. w. van den literarischen opzet, de aandacht. Ook hierbij moet worden uitgegaan van het voor ons liggende compositum zelf.

In dit compositum trekt allereerst het chronologisch, beter nog met het oog op ons verhaal, het *kalendarisch* schema de aandacht. Over het den geheelen Pentateuch omvattend chronologisch systeem, waartoe o. a. ook behoort de verdeeling van het leven van Mozes in 3 × 40 jaren, een in Egypte, een in Midian en een in de woestijn, spreek ik nu niet. Het levert groote moeielijkheden op, en zal zich gansch anders aan ons voordoen, naar gelang wij er bij uitgaan van de getallen van den hebreeuwschen, dan wel van die van den griekschen en samaritaanschen tekst. Met den in ons verhaal gevolgden kalender staan wij op vasteren bodem. Deze gaat uit van den uittocht der Israëlieten uit Egypte, in de eerste maand van het eerste jaar, terwijl dan verder gesproken wordt van het 2de en van het 40ste jaar. Buiten den Pentateuch vinden wij hem ook nog 1 Kon. VI : 1 in de mededeeling dat de tempel te Jeruzalem gebouwd is in het 480ste jaar van den uittocht.

In ons verhaal komen de volgende kalendarische data voor. In de eerste maand van het eerste jaar, den 15^den^ van die maand, trekt men uit, Exod. XII : 1, Num. XXXIII : 3. Exod. XVI, een hoofdstuk dat ons oorspronkelijk, naar dat velen meenen, in den tijd *na* het verblijf bij den Sinaï verplaatst, waar thans het vrij wel parallele verhaal Num. XI staat, maar dat dan toch in het samengestelde verhaal om nu niet te bespreken redenen meer naar voren gebracht is [1]), zijn wij juist een maand later, den 15^den^ van de 2de maand, van welke 30 dagen de doortocht door de Roode Zee het middelpunt vormt. Klostermann *Pentateuch* S. 164 ff. toont aan dat wat ons verhaald wordt van gebeurtenissen in deze maand

---

[1]) Anders Meinhold in zijn geschrift *Sabbat und Woche im A. T.* S. 45 f.

eerst van het vertrek uit Ramses tot aan de komst bij de Roode Zee, en vervolgens van den doortocht door de Roode Zee tot aan de komst in de woestijn Sinaï (Exod. XVI : 1) telkens geacht kan worden op 14 dagen berekend te zijn, terwijl ditzelfde geldt van de gebeurtenissen tusschen de komst in de woestijn Sinaï (15de van de 2de maand) en die in de woestijn Sinaï (1ste dag van de 3de maand) [1]) waar ons verhaal aanvangt. Op den 20sten dag van de 2de maand van het 2de jaar verlaat Israël deze laatste weer, zoodat voor het verblijf aldaar, d. i. bij den Sinaï, een jaar min 10 dagen gerekend is. Daartusschen worden genoemd, Exod. XL : 2, 17, de oprichting van den tabernakel den 1sten dag van de 1ste maand van het 2de jaar, en Num. I : 1 de aanvang van de voorbereidingen voor het vertrek een maand later, den 1sten dag van de 2de maand. Gewoonlijk houdt men het er voor dat deze data tot de eigenaardigheden behooren van een der „bronnen" en wel van P. Ik acht dit zeer onzeker en geloof veeleer dat wij er bij te denken hebben aan een hetzij reeds bestaanden, hetzij door den samensteller van ons verhaal gevormden kalender, die door dezen tot den de verschillende bestanddeelen van ons verhaal samenhoudenden band is gemaakt.

Ik heb daarvoor twee argumenten. In de eerste plaats de m. i. absolute onwaarschijnlijkheid dat van een bepaald geschrift alleen de kalendarische data zullen zijn overgeschreven zonder dat er van den daarmee toch zoo nauw samenhangenden verderen inhoud van dit geschrift iets wordt meegedeeld. En dat in de eigenlijk verhalende stukken van het Sinaïverhaal van P. geen ook maar eenigszins duidelijke sporen zijn aan te wijzen, is algemeen bekend. En dan in de tweede plaats dit. Ik stem natuurlijk toe dat de bovenbedoelde kalender van buiten aangebracht is, maar wijs er toch op dat als wij

---

[1]) In den tegenwoordigen tekst van Exod. XIX : 1 ontbreekt de aanduiding van den dag. Uit het בַּיּוֹם הַזֶּה vs. 1*b* blijkt echter dat hij oorspronkelijk genoemd moet zijn geweest. Niet meer dan waarschijnlijk is dat aan den eersten dag van de maand is gedacht.

de ter loops gegeven tijdsbepalingen optellen, die onafhankelijk van den kalender in het samengestelde verhaal voorkomen, wij vinden niet alleen dat deze zich er zonder eenige moeite in laten voegen, maar ook, dat, waar het gebeurtenissen geldt, waarvoor de tijdsduur niet is opgegeven, daarvoor in het algemeen een rationeele tijd berekend is.

Het volgende lijstje bevestige dit: aankomst bij den Sinaï, 1[ste] dag van de 3[de] maand Exod. XIX : 1 [1]), tweedaagsche voorbereiding Exod. XIX : 10, dag van de wetsmededeeling Exod. XIX : 16, dag van de bondssluiting Exod. XXIV : 3 vv., zesdaagsche wachttijd Exod. XXIV : 16, veertigdaagsch verblijf van Mozes op den berg Exod. XXIV : 18, tweede veertigdaagsch verblijf aldaar Exod. XXXIV : 8, waaronder de dag van voorbereiding, Exod. XXXIV : 2, schijnt inbegrepen te zijn, samen 90 dagen, zoodat voor de Exod. XXXV—XXXIX medegedeelde vervaardiging van den tabernakel tot op den dag der opstelling er van de tijd [2]) van

---

[1]) Zie bl. 15 aant. 2.

[2]) Kuenen *Theol. Tijdschrift* XV 1881 bl. 108 spreekt van „ongeveer negen maanden". Behalve de 2 × 40 dagen en de maand + 20 dagen uit Leviticus en Numeri, moeten echter van het jaar — 10 dagen, ook nog de andere dagen die ik in den tekst noemde, worden afgetrokken. In zijne bestrijding van Dillmann *Kurzgef. exeget. Handb.* Lief. XII² S. 189 ff., vindt Kuenen in deze 9 maanden het bewijs dat Exod. XXV—XXXI, XXXV—XL, Lev. I—XXVII, Num. I—X : 27 als interpolatie in een ouder werk moeten worden beschouwd. Immers op het bevel Exod. XXXII : 34, uit een ander geschrift herhaald Exod. XXXIII : 1, om van den berg Sinaï weg te trekken, moet, volgens Kuenen, onmiddellijk gevolgd zijn het bericht Num. X : 28 vv.. Dat „een redactor die de twee bevelen van Jahwe overnam, onmiddellijk daarop uit een andere oorkonde zal hebben medegedeeld dat Israël den tabernakel bouwde en inwijdde en tal van nieuwe wetten ontving en geteld werd, kortom nog ongeveer negen maanden bij den Sinaï vertoefde," acht Kuenen ondenkbaar. „De redactor wist wat hij schreef en kan onmogelijk op de volgende bladzijde hebben tegengesproken wat hij zelf op de vorige had meegedeeld... Ook de interpolator kan niet wel blind zijn geweest voor het conflict dat hij deed ontstaan, doch hij gevoelde dat minder diep dan Dillmann's redactor het gevoelen moest, en bovendien, hij had geen keus; hij moest het zich wel getroosten." Mij is het een raadsel waarom dit laatste meer geldt van een inter-

7 maanden overblijft. Tusschen Exod. XL: 17 en Num. X: 1 vult Leviticus juist een maand. Daarin vallen de 7 dagen van de priesterwijding Lev. VIII—X en die van het eerst Num. IX : 1 vv. genoemde Paaschfeest, terwijl dan de mededeeling van de verdere wetgeving de overige 14 dagen in beslag neemt. Eindelijk zijn de 20 dagen tusschen Num. I: 1 en X : 11 de dag der telling die met alles wat daarbij komt, zeker meer dan overvuld is, de 12 dagen op elk waarvan het hoofd van een bepaalde stam zijn geschenken komt brengen, en de zeven dagen van het na-Paaschfeest, Num. IX : 1—5. De dag waarop dit is afgeloopen, trekt men op. Duidelijk is, dunkt mij, dat wij hier meer hebben dan een eenvoudige samenvoeging van van elkaar onafhankelijke geschriften.

Wij hebben hier een plan waarnaar de verschillende bestanddeelen tot een geheel zijn verwerkt en waartoe ook het kalendarisch schema behoort.

Doch niet alleen in den *vorm*, ook in den *inhoud* openbaart zich deze zeer zeker gemaakte, maar daarom redactioneel niet minder werkelijke eenheid. Ik wijs daarvoor op de opzettelijke, methodisch ingerichte afwisseling van de eigenlijk verhalende en in den ruimsten zin zoo te noemen wetgevende

---

polator dan van een redactor, die al de voor hem liggende stof wilde gebruiken en — zoo goed mogelijk — tot één geheel vereenigen. Trouwens, ik zie het conflict niet. Juist omdat de redactor het bevel den tabernakel te bouwen plaatste vóór het bevel te vertrekken, kon hij ook bij zijn verder verhaal van de onderstelling uitgaan, dat het eerste niet door het tweede was opgeheven. Van een *onmiddellijk* vertrek is noch Exod. XXXII: 34, noch XXXIII: 1 sprake. — Voor Klostermann *Pentateuch* S. 162 ff. daarentegen heeft juist het *zevental* maanden, waarvan hij de laatste op grond van. Exod. XXXV : 1—3 in verband met Exod. XXXI: 12 v. als een maand van sabbatsrust beschouwt, groote beteekenis. Hij vindt er eene opzettelijk bedoelde parallelie in, eensdeels van de 7 *dagen* der schepping Gen. I, anderdeels van de 7 *jaren* van den tempelbouw, 1 Kon. VI: 38. Verder wijst hij op het zevenvoudige „en Jahwe sprak tot Mozes" Exodus XXV : 1, XXX : 11—17. 22, XXXI : 1. 12, XL : 1 (de tegenwoordige hebreeuwsche tekst heeft in vs 12 bij uitzondering וַיֹּאמֶר in plaats van וַיְדַבֵּר; de LXX echter heeft overal hetzelfde, ἐλάλησε), terwijl hij ook in het bericht omtrent de uitvoering van het werk telkens het getal 7 terugvindt.

stukken. Op deze laatste komt het bovenal aan. De eersten vormen in breeden zin het kader waarin aan elk er van zijn plaats gegeven is. Als voorbeeld wijs ik op den bekenden offercodex Lev. I—VII. In Exod. XL wordt bevolen den tabernakel met toebehooren op te stellen, hem te zalven en Aäron en zijne zonen tot priesters te wijden. Van het eerste wordt in het vervolg van dat hoofdstuk meegedeeld dat het gebeurt. Van de beide laatste punten krijgen wij de uitvoering eerst in Lev. XIII v.. Beide berichten behooren bijeen. En daartusschen staat Lev. I—VII. Wij vinden hier bepalingen omtrent een zestal offersoorten. Over den ouderdom der daarin gecodificeerde gebruiken, den tijd der codificatie zelf, de novellen en appendices, i. e. w. over de inwendige geschiedenis dezer hoofdstukken, is zeker het laatste woord nog niet gesproken. Ik merk nu alleen op dat wij hier een wetsbundel hebben, die zijn eigen geschiedenis heeft, maar die door open onderschrift — het opschrift luidt: „en Jahwe riep Mozes en sprak tot hem van uit de tent der samenkomst, zeggende"; en het onderschrift: „dit is de wet voor het brand-, spijs-, zond-, schuld-, wijdings- en slachtoffer, die Jahwe Mozes bij den berg Sinaï geboden heeft, toen hij den Israëlieten gebood hunne offeranden te brengen in de woestijn Sinaï" — niet alleen in het verhaal is vastgehaakt, maar zelfs tot een constitueerend deel er van gemaakt. Immers, reeds bij de wijding van Aäron en zijne zonen moesten deze offersoorten worden gebruikt. Maar dan lag het ook voor de hand de lezers door inlassching van deze wet, vooruit op de hoogte te brengen van wat er onder verstaan moest worden, en welke regelen daarbij in het oog moesten worden gehouden. Is dit geschied, dan kan het verhaal verder gaan en wel door het gebod aangaande de wijding zoo van den tabernakel als van de priesters, Lev. VIII : 1 vv., weder op te nemen en daarvan de uitvoering mee te deelen. Men weet nu waarover het gaat.

Ik wil hier nog iets aan toe voegen. Exod. XX : 22—26 staan een viertal bepalingen omtrent het niet mogen maken

van zilveren en gouden goden [1]), en omtrent het vervaardigen van eenvoudige altaren uit aarde of ongehouwen steenen zonder trappen. Geheel op zichzelf beschouwd zijn deze verzen van groote beteekenis als representeerende een bepaald stadium in den ontwikkelingsgang van den israëlietischen godsdienst, met name van zijn cultus. Waar zij nu staan, staan zij echter geheel buiten eenig verband [2]). Toch is niet aan te nemen dat zij daarheen eenvoudig verdwaald zouden zijn, ook met het oog op het inleidend: „gijlieden hebt gezien dat ik uit den hemel met u gesproken heb.” Maar waarom staan zij er dan? Men heeft gezegd: om aan de onmiddellijk er op volgende „rechtsinzettingen”, Exod. XXI—XXIII, bepaalde cultusvoorschriften te laten voorafgaan. Daarmee is echter niet veel gezegd omdat dan de vraag overblijft, waarom deze vooraan-

[1]) Baentsch *das Bundesbuch* S. 13 en *Exod. Levit* S. 167 meent dat achter אִתִּי in vs. 23 zou zijn weggevallen אֱלֹהִים אֲחֵרִים, zoodat wij hier een soortgelijke gebodenreeks zouden hebben als Exod. XX: 3, 4. Hiertegen pleit echter het gebruik van het werkwoord עָשָׂה, dat wel van *beelden*, maar niet in onderscheiding van deze van goden gebruikt kan worden. Met Klostermann *Pentateuch* N. F. S. 536 houd ik het tweede לֹא תַעֲשׂוּ לָכֶם voor glosse bij het voorafgaande לֹא תַעֲשׂוּ אִתִּי, waarvoor de LXX לֹא תַעֲשׂוּ אַתֶּם schijnt gelezen te hebben. Voor de oorspronkelijke lezing houd ik לֹא תַעֲשֶׂה אִתִּי.

[2]) Waarschijnlijk hebben zij deel uitgemaakt van een pentade van cultische voorschriften waarvan het eerste is Exodus XXIII: 13*b*, welk vers op zijn tegenwoordige plaats buiten allen samenhang staat. Als tweede pentade zal daarop gevolgd zijn Exod. XXIII: 14—19, dat thans door invoeging van bepalingen uit Exod. XXXIV: 18 v. uitgebreid is. Zoo Klostermann *Pentateuch* N. F. S. 536. Niet te onrechte waarschijnlijk beschouwt deze in vs. 24 de woorden אֶת־עֹלֹתֶיךָ וְאֶת־שְׁלָמֶיךָ als jongere invoeging op grond van Exod. XXIV: 5. Zoo ook de uit „religionsgeschichtlich” oogpunt belangrijke woorden אֲשֶׁר אַזְכִּיר בְּכָל־הַמָּקוֹם אֶת־שְׁמִי terwijl hij dan voor אָבוֹא leest וְאָבוֹא. Het hieraan toegevoegde betoog, S. 537 aant. 2, dat bij het בְּכָל־הַמָּקוֹם enz. den schrijver „nicht eine Mehrheit neben einander existierenden, gleich berechtigten Heiligtümer”, maar „eine Mehrheit zeitlich auf einander in der Würde des Heiligtums folgenden Orte”, voor den geest zou hebben gestaan, schijnt mij door een beroep op Exod. I: 22 allerminst bewezen te worden. Misschien zou Gen. XX: 13 er dan nog meer voor pleiten, maar ook deze plaats bewijst het niet.

plaatsing van cultische bepalingen wenschelijk geacht werd. Er is echter iets anders. H. XXIV : 4—8 krijgen wij de korte mededeeling aangaande de bondssluiting bij welke gelegenheid ook melding gemaakt worden zal van offers. Van priesters als die nog niet aangesteld zijn, is daarbij geen sprake; Mozes, zoo heet het, laat deze offers brengen door israëlietische jongelingen. Maar is ook dit niet reeds vreemd? Offers onderstellen een altaar, en eerst in H. XXVII wordt het bevel tot oprichting daarvan gegeven, terwijl dan in H. XXXV de opstelling er van volgt. Hierop geven de genoemde bepalingen antwoord. Deze laten op zekere voorwaarden het maken van altaren toe, ook afgezien van dat in het heiligdom. Mozes heeft daarvan gebruik gemaakt. Maar dan lag ook voor de hand ze, welk ook het oorspronkelijk verband er van geweest moge zijn, afzonderlijk naar voren te brengen.

Ook de daarmee samenhangende opzettelijke vermelding van het gebod zilveren en gouden goden te maken, anders vrijwel repetitie van Exod. XX : 3, 4, vindt, bepaald in verband met de er aan voorafgaande inleidende woorden, op haar tegenwoordige plaats haar verklaring in het feit dat juist het zondigen daartegen een der hoofdmomenten van het verdere verhaal is. Wat daarmee niet samenhangt, wordt hier niet genoemd.

Ik kan er met het oog op den tijd natuurlijk niet aan denken het „einheitliche" in den literarischen opzet van het Sinaïverhaal over de geheele lijn er van op deze wijze in bijzonderheden aan te wijzen. Ik laat daarom de tweede helft van Leviticus, H. XVII—XXVII, de z. g. Heiligheidswet, bij Kuenen P[1], en de eerste hoofdstukken van Numeri, die anders nog genoeg aanleiding zouden geven tot verschillende opmerkingen van soortgelijke strekking, geheel ter zijde om nog één voorbeeld uit Leviticus te nemen, en dan bij een paar punten in Exodus stil te staan.

Lev. X : 1—5 vinden wij het verhaal van den gewelddadigen dood van Nadab en Abihu, zonen van Aäron, onmiddellijk nadat zij het priesterambt hebben aanvaard, omdat zij

met een niet voorgeschreven offer voor Jahwe verschenen zijn [1]). Hieraan sluit Lev. XVI zich aan. Vs. 1 lezen wij daar: „en Jahwe sprak tot Mozes na den dood van de twee zonen van Aäron die gestorven waren toen zij tot Jahwe naderden: zeg tot Aäron, uw broeder, dat hij niet te allen tijde in het heiligdom, achter het voorhangsel inga,'' enz.. Hierop volgen de eischen voor den hoogepriester voor het ingaan in het heiligdom, welke dan, waarschijnlijk door verbinding met andere er oorspronkelijk niet bij behoorende bepalingen, tot een breede uiteenzetting van den ritus van den grooten verzoendag geworden zijn. Bij dezen is het te doen om verzoening aan te brengen voor de onreinheden des volks, vs. 16, die van den hoogepriester zelf, gelijk van het heiligdom, daaronder begrepen. Maar dan ligt hierin ook de verklaring, waarom, nadat in H. X nog enkele bepalingen gememoreerd zijn die met het verhaal zelf in meer of minder verwijderd verband staan, alvorens H: XVI te laten volgen in H. XI—XV zonder eenige uitwendige reden een reeks wetten worden medegedeeld betreffende reinheid en onreinheid.

Wij hebben hier allerlei onderschriften: H. XI : 46, dit is de wet op de dieren die gegeten en die niet gegeten mogen worden; H. XIII : 59, dit is de wet op de plaag der melaatschheid in kleedingstukken van wol of vlas, enz., volgens welke deze rein of onrein verklaard moeten worden; H. XIV : 1,

---

[1]) De verklaring van dit verhaal zoekt men veelal in de volkshistorie. Zoo de *leidsche vertaling:* „Nadab en Abihu waren waarschijnlijk de stamvaders van aanzienlijke priesterfamiliën in Noord-Israël. Nadat door den ondergang des rijks de luister der door deze priesterfamiliën bediende heiligdommen sterk getaand was, zijn vele harer leden verstrooid, andere na Josia's hervorming versmolten met priesterfamiliën van den Jeruzalemschen tempel. Zoo zijn de namen dier beide Aäronietische geslachten te loor gegaan. Daarom heeten hunne stamvaders kinderloos gestorven." Hoe aannemelijk deze voorstelling ook schijnen moge, toch is voor de juistheid van het uitgangspunt: Nadab en Abihu stamvaders van aanzienlijke priesterfamiliën in Noord-Israël, geen enkel werkelijk argument aan te voeren. Voor mijn tegenwoordig doel heeft deze questie geen belang. Dat het Sinaïverhaal den dood van Nadab en Abihu als een concreet feit bedoelt, lijdt geen twijfel.

(bij uitzondering een opschrift) dit is de wet op den melaatsche ten dage zijner reinverklaring; vs. 32, dit is de wet ten aanzien van iemand op wien de plaag der melaatschheid is, wanneer bij zijne reiniging zijn vermogen ontoereikend is; vs. 54 vv., dit is de wet op alle soorten van melaatschheid en op hoofdzeer om te onderrichten wanneer iets onrein en wanneer iets rein is; H. XV : 32 vv., dat is de wet ten aanzien van iemand die een slijmvloeiing heeft, enz., en van de vrouw die hare stonden heeft, enz..

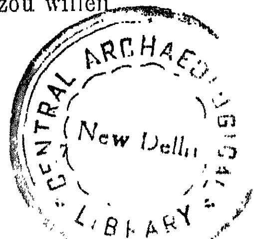
Blijkens deze hebben wij hier te doen met een verzameling betrekkelijk op zichzelf staande wetten die, evenals de straks genoemde offerwet, haar eigen geschiedenis heeft. Verschillende vragen doen zich daarop voor b.v. naar de verhouding van Lev. XI en Deut. XIV waar wij eveneens een lijst van onreine dieren hebben; en naar den ouderdom en de onderlinge verhouding ervan ook in verband met het er in menig opzicht mee verwante en toch anders getinte Num. XIX. Het feit is echter dat de plaatsing ervan tusschen H. X en XVI welk hoofdstuk dan ook in zijn tegenwoordigen vorm moet worden gedacht, gemotiveerd is door de overweging dat, zou de wet op den grooten verzoendag als brengende de verzoening voor de onreinheden des volks, in hare volle beteekenis kunnen worden gewaardeerd, bij lezers en hoorders eerst het besef moest worden gewekt van wat met onreinheden bedoeld werd, en van de houding van Jahwe daar tegenover. Dat ook hier de literarische opzet zich dus weer kennen doet als een eenheid, zij het dan ook als eene die zich het best bij een mozaïek laat vergelijken, valt in het oog.

Ik ga nu naar Exodus. Van Exod. XL zeide ik reeds dat het in overeenstemming met de voorschriften dienaangaande vs. 1—16, van vs. 17 af het bericht geeft van de opstelling van den tabernakel met toebehooren, en dat dit gecontinueerd wordt in Lev. VIII v. door dat van de zalving zoo van het heiligdom als van de priesters, terwijl het èn daarvan gescheiden èn daarmee verbonden wordt door den offercodex Lev. I—VII. De opzet van het verhaal is hier volkomen duidelijk.

Prof. Kuenen [1]) heeft er terecht op gewezen dat zakelijk de voorschriften omtrent de opstelling van den tabernakel enz., vs. 1—16, best zouden kunnen worden gemist, want dat zij ook reeds vervat zijn in die van H. XXV—XXXI, maar dat zij waarschijnlijk hun verklaring vinden in de overweging dat zij niet voorkomen H. XXXV—XXXIX, waar in terugslag op deze hoofdstukken van de vervaardiging van den tabernakel gesproken wordt. Ik concludeer er uit dat zij er opzettelijk aan zijn toegevoegd en dat wij dus ook hier weer de samenstelling van het geheel gemakkelijk kunnen narekenen.

Hierbij is het van belang te letten op de genoemde hoofdstukken XXXV—XXXIX. Deze bevatten, zooals ik zeide het bericht van de vervaardiging van het heiligdom en wel in een vorm die zich absoluut aan H. XXV—XXXI aansluit. Wat wij daar vinden in den gebiedenden tijd, vinden wij hier met bijna overal dezelfde uitdrukkingen in den historischen. Daarbij komt dat, terwijl in H. XXV—XXXI een oudere en een jongere laag zijn aan te wijzen, dit onderscheid in H. XXXV—XXXIX wegvalt. Beide lagen zijn daar gelijkelijk in verwerkt, terwijl de schrijver van deze hoofdstukken toch ook met dien der jongere laag, die wij vooral H. XXX en XXXI aantreffen, niet identisch is [2]). En toch, als iets duidelijk is, dan is het dit dat deze hoofdstukken niet eenvoudig als een latere voor ons gevoel tamelijke overbodige inlassching in het samengestelde werk kunnen beschouwd en als zoodanig ter zijde gesteld worden, in de plaats waarvan men het best zou hebben kunnen stellen met de meedeeling, die wij trouwens in deze hoofdstukken toch dikwijls genoeg aantreffen: „en zij deden, gelijk Jahwe Mozes bevolen had," maar dat zij zijn, wel degelijk, een van de constitueerende bestanddeelen van het tegenwoordig geheel. Niet alleen het verband met H. XL en door H. XL met Leviticus bewijst dit, maar niet minder doet dat de opzettelijke, ik zou willen

[1]) *H. K. O.*[2] I, blz. 79.
[2]) Zie Kuenen *H. K. O.*[2] I, bl. 78 v..



zeggen: onsamenhangende samenhang waarin deze hoofdstukken tot de vorige staan.

Bekend is dat in Exodus veel meer dan in Leviticus de eigenlijk verhalende stukken van het Sinaïverhaal naar voren komen. Deze zijn: Exod. XIX de voorbereiding van de theophanie en deze zelf, afgezien van de targumische ampliaties aan het begin en het einde waarover ik sprak; Exod. XX: 18—21 de indruk dien deze maakt, eindigende met de woorden: „en het volk stond van verre, en Mozes naderde tot de donkerheid waar God was"; Exod. XXIV de bondssluiting; Aäron bestijgt den berg met Aäron, Nadab, Abihu en 70 oudsten; daarna, hij bestijgt dien op een hernieuwd bevel van Jahwe alleen met Jozua, ten einde de steenen tafelen in ontvangst te nemen; na zes dagen wachtens roept Jahwe hem tot zich; hij blijft 40 dagen op den berg; eindelijk Exod. XXXII—XXXIV de vervaardiging van het gouden stierbeeld met al de gevolgen van dien; Mozes bestijgt weder den berg, ontvangt daar, nadat Jahwe geweigerd heeft verder in het midden des volks op te trekken, en hij dit vonnis heeft afgebeden, een openbaring van de heerlijkheid Gods; hem worden woorden meegedeeld op grond waarvan Jahwe een verbond met hem en Israël sluit; hij blijft weder 40 dagen op den berg, waarna hij met nieuwe steenen tafelen den berg afdaalt. Dan volgt nog het stukje over het stralen van Mozes' gelaat, waarover ik reeds sprak.

Tusschen deze verhalende stukken staan nu in regelmatige afwisseling de wetgevende stukken (dit woord genomen in zeer ruimen zin) en wel: na H. XIX de z. g. decaloog H. XX: 1—17; na de mededeeling van den indruk dien de theophanie teweegbrengt, eerst, H. XX: 22—26, de straks genoemde vier cultusbepalingen, en dan in onmiddellijke aansluiting daaraan, maar zonder dat zij er iets mee te maken hebben, de „rechtsinzettingen" Exod. XXI—XXIII; na de mededeeling dat Mozes 40 dagen op den berg heeft vertoefd, al de voorschriften betreffende vervaardiging en inrichting van den tabernakel met wat daarbij hoort, H. XXV—XXXI, en eindelijk na het ver-

haal van het gouden stierbeeld en het tweede 40-daagsche verblijf van Mozes op den berg, wel niet wetten of voorschriften maar toch de, zich aan H. XXV—XXXI aansluitende, daarmee nauw verwante en deze tot in de woordenkeuze reproduceerende mededeeling dat de tabernakel enz. gereed gemaakt wordt.

Hierbij merk ik drie dingen op: 1° dat de verhalende stukken zelf niet „aus einem Gusse" geschreven zijn, maar dat daarin verschillende bestanddeelen zijn op te merken; 2° dat ook de meer wetgevende stukken hun eigen geschiedenis hebben, en ook al zijn zij misschien reeds betrekkelijk vroeg met dit of dat verhaal verbonden geworden, toch geen integreerend bestanddeel daarvan uitmaken, en 3° dat niettegenstaande dit alles het thans voor ons liggend Sinaïverhaal het karakter vertoont van eene, zij het dan ook gemaakte, eenheid, waarin niet het geheel aan de deelen, maar de deelen aan het geheel ondergeschikt zijn gemaakt.

Met het oog op den tijd moet ik mij tot enkele opmerkingen bepalen. Punt 1 wordt algemeen toegestemd, en zou mij, wilde ik er iets over zeggen, op een geheel ander terrein voeren. Ik constateer daarom alleen dat het nog aan niemand gelukt is, wat wij thans in deze verhalende stukken voor ons hebben, zoo tusschen de geschriften J. en E. te verdeelen dat deze hier een eenigszins goed sluitend geheel vormen [1]). Zoowel ten opzichte van H. XXIV als van H. XXXII—XXXIV geldt dit, en al ontken ik niet dat er doorloopende geschriften aan ten grondslag liggen, pas ik er toch voor het oogenblik liever de fragmenten- dan de bronnenhypothese op toe. Behalve aan enkele te onrechte in den tekst gebrachte randteekeningen, die in 't geheel niet meerekenen, denk ik daarbij niet alleen aan op zichzelf staande targumische ampliaties in den geest van de straks genoemde, maar ook aan stukken die wel den indruk maken tot een

---

[1]) De bronnensplitsing door Klopfer (zie bl. 4 aant. 11) v. H. XIX gegeven schijnt mij veel te minutieus, en dientengevolge weinig plausibel.

samenhangend geheel te hebben behoord, maar waarvan ons juist die samenhang zelf geheel ontgaat.

Als voorbeeld van dit laatste noem ik de aankondiging van de openbaring van Jahwe's heerlijkheid aan Mozes aan het slot van Exod. XXXIII, gevolgd door die openbaring zelf, H. XXXIV; en niet minder het in laatstgenoemd hoofdstuk daarmee; gelijk met dat van de vernieuwing der steenen tafelen, ineengewerkte, met dat van H. XIX vrijwel parallele bericht dat Mozes zich na een bepaalde voorbereiding tot Jahwe op den berg begeven moet, en daar hoort woorden des verbonds welke hij op schrift brengen moet. Dit laatste doet hij H. XXIV : 4—8, zoodat dan ook de oorspronkelijke samenhang van H. XXXIV : 10—27 en XXIV : 4—8, in deze volgorde vrijwel onbetwistbaar schijnt [1]). Voor de reconstructie van J, omdat wij in H. XIX en wat daarmee samenhangt, waarschijnlijk E hebben, is daarmee echter nog bitter weinig gezegd. In elk geval blijkt dat wij ook hier weer iets anders hebben dan een eenvoudige samenvoeging van parallel loopende geschriften, zooals die, vooral op grond van hetgeen de verhalen in Genesis ons te zien geven, bij de tegenwoordige bronnensplitsing gewoonlijk aangenomen wordt.

Ik kom nu tot het tweede dat ik noemde: de betrekkelijke zelfstandigheid van de verschillende wetbundels. Van Exod. XXV—XXXI wordt algemeen aangenomen dat het evenals H. XXXV—XL een deel uitmaakt van de Priesterwet, P, volgens Kuenen P^2, in onderscheiding van de Heiligheidswet P^1. Wanneer daarmee in het algemeen aangeduid wordt de richting, school, waartoe deze stukken behooren, is dit zeker juist. Maar verder ga men ook niet. Reeds het feit dat in Exod. XXV—XXXI, zooals ik straks reeds zeide, twee lagen te onderscheiden zijn, terwijl H. XXXV vv. nog weer aan een andere hand moet worden toegekend, bewijst niet alleen dat ook deze hoofdstukken hun eigen geschiedenis

[1]) Zoo ook Steuernagel en Baentsch. Vg. mijn artikel: *das Wort* ברית *in den jehovist. u. deuteron. Stücken des Hexat.* u. s. w. im *Zeitschr. f. die A. Tliche Wissenskhaft* XII 1892 S. 242 ff..

hebben, maar ook dat zij moeilijk als onderdeel van een bepaald verhaal kunnen worden gedacht. Trouwens ten aanzien van de gebeurtenissen bij den Sinaï schijnt mij het geheele z. g. Priester*verhaal* een vrij ontastbare grootheid. Behalve de kalendarische data, die, zooals ik zooeven reeds zeide, er inderdaad geen argument voor opleveren, is eigenlijk de vorm waarin de voorschriften van Exod. XXV vv. als in den 2den pers. tot Mozes gesproken, tot ons gekomen zijn, het eenige wat er voor kan worden aangevoerd. Toch is het de vraag of wij niet veeleer dan aan een stuk *verhaal*, waarvan wij ons geen voorstelling maken kunnen, te denken hebben aan eene op zichzelf staande tabernakelbeschrijving met alles wat daartoe behoort. Dat deze voorgesteld is als door Jahwe aan Mozes èn in bijzonderheden voorgeschreven, èn in model getoond, vg. Exod. XXV : 9, 40, XXVI : 30, XXVII : 8 [1]) is niet te verwonderen. Ook van de wijzigingen die, in den loop der tijden ten opzichte van verschillende daarmee samenhangende gebruiken in zwang gekomen, er deels als appendices aan toe-, deels als interpolaties ingevoegd zijn, geldt dit.

Een eenigszins ander karakter dragen de meer werkelijk wetgevende stukken. Deze zijn waarschijnlijk ook ouder, maar nemen toch in den opzet van ons verhaal een soortgelijke plaats in als de zooeven genoemde hoofdstukken.

In de eerste plaats noem ik de z. g. *bondswoorden*, Exod. XXXIV : 10—26. In een in 1773 verschenen geschrift heeft Goethe [2]) voor het eerst het gevoelen geopperd dat deze en niet de algemeen er voor gehoudene tien woorden van Exod. XX de oorspronkelijke decaloog zijn zouden. Later heeft Wellhausen ditzelfde gevoelen verdedigd, tegenwoordig wordt het door zeer velen aangenomen [3]). Ik geloof dat hier misvatting in het spel is. Algemeen erkend is dat in ons Oude Testament

---

[1]) Men leze hier הָרְאָה in plaats van הָרְאַה.

[2]) *Zwo wichtige, bisher unerörterte biblische Fragen; erste Frage: was stand auf den Tafeln des Bundes?*

[3]) Zoo o. a. Budde ook nog in zijne *Gesch. d. alt hebr. Literatur* 1907 S. 95.

voor kleinere en grootere gebodengroepen de pentade- en decadevorm volstrekt niet zeldzaam is; en dat deze ook aan de z. g. „bondswoorden" ten grondslag ligt, is allesbehalve onwaarschijnlijk, al is het waar dat het tiental door verschillende geleerden zeer verschillend geteld wordt. Of daarom echter ten opzichte van deze woorden gesproken mag worden van *den* decaloog, is evenals de op zuiver religionsgeschichtlich gebied liggende vraag of inderdaad deze z. g. cultische decaloog per se ouder moet worden geacht dan de „ethische" van Exod. XX iets geheel anders.

Over het laatste heb ik thans in het geheel niet te spreken. Van het eerste zeg ik alleen dat, al schijnt de tegenwoordige tekst aanleiding te geven tot de meening dat deze woorden werkelijk op steenen tafelen (en wel bepaald op de tweede editie daarvan) zullen gestaan hebben, dit zeer zeker de voorstelling van den Jahwist niet is. Blijkens de in Exod. XXIV : 4—8 meegedeelde slotacte schreef Mozes ze in een *boek*, welk boek dan als oorkonde van het verbond door hem voorgelezen en door het volk aanvaard wordt.

Van deze bondswoorden nu schijnt te kunnen worden gezegd dat zij als integreerend deel van J. niet kunnen gemist worden. Toch hebben wij daar zeker den oorspronkelijken vorm er niet van voor ons. Reeds dit pleit daartegen, dat wij, zooals ik zeide, het tiental er niet meer ongeschonden maar met andere geboden vereenigd in terugvinden, en vooral niet minder dit dat, terwijl wij volgens den aanloop er van te doen hebben met een verbond tusschen Jahwe en Mozes, waarbij dan ook de 2de pers. enkelvoud op laatstgenoemde betrekking heeft, zonder eenigen aanwijsbaren overgang in de geboden zelf het volk aangesproken en door den 2^den^ pers. enkelv. aangeduid wordt. Iets zekers is echter hieromtrent verder niet te zeggen. Zooals wij deze woorden thans hebben, hebben wij ze door den Jahwist.

Met de *rechtsinzettingen* en wat daartoe verder behoort, van Exod. XXI—XXIII is dit anders. Ook deze hebben wij niet in haar oorspronkelijken vorm. Dit blijkt hieruit dat

terwijl de titel — vs. 1 luidt: „dit zijn de rechtsinzettingen die gij hun voorleggen zult" — alleen van rechtsinzettingen spreekt, er duidelijk bepalingen van gansch anderen aard mee verbonden zijn, waarvan het de vraag is of zij niet grootendeels dezelfden zijn als de zoo even besproken bondswoorden van Exod. XXXIV : 10 vv.. Ook is er een epiloog aan toegevoegd, waaromtrent zich vragen voordoen die nog lang niet alle voldoende beantwoord zijn, maar waaraan men moeilijk in het algemeen de strekking ontzeggen kan de, een geheel anderen achtergrond verradende, rechtsinzettingen in overeenstemming te brengen met de casuspositie: Israël in de woestijn. Dat wij ook daarin ampliaties hebben van meer dan ééne hand, is duidelijk.

In den regel worden nu èn de decaloog èn Exod. XXI—XXIII beschouwd als vom Hause aus behoorende tot E. Daar echter volgens de, naar men meent, op E berustende voorstelling van Deuteronomium bij den Sinaï alleen de decaloog uitgevaardigd is, heeft Prof. Kuenen [1]) de scherpzinnige, door velen gevolgde hypothese gesteld dat H. XXI—XXIII in verband met het verhaal over de bondssluiting, H. XXIV: 3—8, in E oorspronkelijk daar gestaan zal hebben, waar thans in onzen Pentateuch Deuteronomium staat, t. w. aan het einde, in plaats van aan het begin, van de 40-jarige woestijnreis, en dus in de verhalen aangaande het gebeurde niet bij den Sinaï, maar in de velden van Moab Bij de invoeging van het er mee collideerende en eigenlijk ter vervanging er van geschrevene deuteronomische werk zal het dan van zijn oorspronkelijke naar zijn tegenwoordige plaats zijn overgebracht, en daar in het Sinaï-verhaal de thans heerschende verwarring hebben teweeg gebracht. Er staat mee in verband, dat, — op dit punt in strijd met de deuteronomische voorstelling, Deut. V : 27 vv. — volgens Kuenen onze decaloog oorspronkelijk gestaan zal hebben niet vóór maar na het stukje Exod. XX : 18—21 (de indruk dien de theophanie teweeg

---

[1]) *Theol. Tijdschr.* XV 1881 bl. 180 vv.

brengt, en de vrees van het volk dat God met hen spreke), en van daar naar zijn tegenwoordige plaats gerukt zal zijn ten einde daar waar hij eerst stond, plaats te maken voor Exod. XXI—XXIII.

Ik kan mij hierin niet vinden, niet omdat — het is een van de bezwaren er tegen van Steuernagel [1]) — in Joz. XXIV, welk hoofdstuk als een soort resumé van E. beschouwd wordt, van een bondssluiting in de velden van Moab geen sprake is: ook van de wetgeving bij den Sinaï wordt daar met geen syllabe gerept; maar omdat, wanneer II. XXIV: 4—8 waarlijk, gelijk ik meen, het slot is van Exod. XXXIV: 10—27, en Exod. XXI—XXIII daarmee dus niet in oorspronkelijk verband staat, er voor geen enkele plaatsing van laatstgenoemde hoofdstukken in het historisch verband van E, waar dan ook, eenige aanwijzing is.

Trouwens, ik geloof niet dat deze hoofdstukken tot E behoord hebben. Wel is er in het spraakgebruik eenige overeenkomst, al beteekent dit uit den aard der zaak bij een wetgevend geschrift altoos minder dan bij een historisch of profetisch; en zijn er ook in zakelijk opzicht eenige punten van aanraking aan te wijzen. [2]) Maar dat daaruit op zich zelf nog niet tot literarischen samenhang geconcludeerd mag worden, behoeft geen betoog. Daartegenover staat echter dat deze hoofdstukken zoo duidelijk als achtergrond een gezeten, landbouwend volk onderstellen, dat zij reeds daarom onmogelijk oorspronkelijk als deel van een Sinaïverhaal bedoeld kunnen zijn. Ik beschouw ze dan ook als een op zich zelf staande bundel die evenals b. v. Lev. I—VII en XI—XV zijn eigen geschiedenis heeft doorgemaakt, maar waarvan bij den opzet van het tegenwoordig *Sinaï-verhaal*, op soortgelijke wijze als van deze, als constitueerend bestanddeel gebruik gemaakt is.

Daarentegen staat het laatste stukje, waarover ik te handelen heb, de *decaloog* van Exod. XX, weer meer op ééne lijn

---

[1]) *Theol. Stud. u. Krit.* 1899 S. 332.

[2]) Als zoodanig wordt o. a. gewezen op Exod. XXII: 11, 12, vg. met Gen. XXXI: 39.

met de straks genoemde bondswoorden van Exod. XXXIV. Over ouderdom, omvang en beteekenis er van is in de laatste jaren te onzent een belangrijk debat gevoerd door de heeren Eerdmans, [1]) Wildeboer [2]) Matthes [3]). Naast de daarin op den voorgrond tredende religionsgeschichtliche vraag staat echter ook nog de isagogische. Zooals ik reeds zeide, plaatst Prof. Kuenen den decaloog in E na vs. 18—21, waar thans de cultusbepalingen van H. XX: 22—26 en verder de rechtsinzettingen van H. XXI—XXIII staan. Ik ben het daar niet mee eens. Naar mijn gevoel is er na het woord waarmee vs. 21 eindigt: „en het volk stond van verre, maar Mozes naderde (eigenlijk: was genaderd) tot de donkerheid, waar God was", geen plaats voor de openlijke afkondiging van den decaloog. Wat oorspronkelijk in E op deze woorden volgde, laat zich niet meer zeggen; ik zoek het altoos nog in de tweede helft van H. XXIV: de bestijging van den berg Sinaï door Mozes, eerst met Aäron, Nadab, Abihu en de 70 oudsten, daarna alleen met Jozua, waarna hij 40 dagen op den berg vertoeft, al stem ik toe dat de overgangen niet meer te herstellen zijn.

Maar ook afgezien daarvan voel ik het bezwaar van Kuenen tegen de tegenwoordige plaats van den decaloog niet. Kuenen vindt het vreemd dat de vraag van het volk: „spreek gij (Mozes) tot ons, en dat God niet met ons spreke opdat wij niet sterven," gedaan zou zijn, nadat men God den decaloog had hooren uitspreken [4]). De verklaring daarvan geeft Deut. V: 20 vv. (holl. vs. 23 vv.), XVIII: 16. Kuenen legt er sterken nadruk op dat daar staat: „dat God niet *weder* tot ons spreke", en: „wij zullen niet *voortvaren* de stem Gods te hooren," terwijl men er zich over verwondert dit tot nu toe

---

[1]) *Oorsprong en beteekenis van de „tien woorden"* in *Theol. Tijdschr.* 1903 bl. 19—35 en ter nadere verklaring van zijne opvatting van het tiende woord: *De gedachtenzonde in het O. T.* ibid. 1905, bl. 307 vv..

[2]) *De Dekaloog* in *Theol. Studiën* 1903 bl. 109—118 en: *Nog eens de Dekaloog*, ibid. 1906 bl. 93—110.

[3]) *Der Dekalog* in *Z. f. Alt. Wissensch.* 1904 S. 17—41.

[4]) *Theol. Tijdschrift* XV 1881 bl. 177.

wel te hebben kunnen doen. Mij komt dit onderscheid zeer onbeduidend voor. Dat ook in de woorden van Exodus dit zelfde ligt opgesloten, is zeker geen gezochte bewering. De verhaler in Exodus kan moeilijk meenen dat men bevreesd zou zijn voor het spreken Gods, wanneer men dit volgens hem niet reeds gehoord had, terwijl juist door den indruk dien dit gemaakt heeft, de vrees gewettigd wordt het niet meer te kunnen verdragen. Ook het antwoord van Mozes dat de theophanie is geschied opdat Jahwe's vreeze hun voor oogen zij en men niet zondige, hangt in de lucht, wanneer voor dit niet-zondigen, gelijk bij Kuenen's voorstelling, nog geen regels gegeven zijn. Bovendien blijft het de vraag, wat, had E. den samenhang anders verhaald, den Deuteronomist aanleiding kon gegeven hebben dien om te keeren.

Ik ga hierbij uit van de onderstelling, ook door Kuenen aangenomen, dat wat wij in dezen, gelijk ook ten aanzien van het geschreven zijn van den decaloog op de steenen tafelen, in het tegenwoordig Deuteronomium vinden, werkelijk de oorspronkelijke deuteronomische voorstelling is. Is deze onderstelling juist, dan pleit de waarschijnlijkheid er voor dat het ook die van het door den Deuteronomist gebruikt elohistisch geschrift is. Ik kan echter niet nalaten op te merken 1° dat juist deze onderstelling door Steuernagel [1]) bestreden wordt; hij ziet in alles wat, hetzij in Deut. IV, hetzij in Deut. V, betrekking heeft op den decaloog, jongere invoeging; 2° dat, voor zoover wij E in Exodus reconstrueeren kunnen, daaruit noch omtrent den decaloog zelf [2]), noch omtrent het geschreven zijn ervan op de steenen tafelen iets met zekerheid blijkt; en

---

[1]) Zoo in zijn *Rahmen des Deuteronomiums* 1894 en zijn *Kommentar zum Deut.* 1894.

[2]) In verband hiermee is ook de bewering van Meissner *der Dekalog* 1893 dat de decaloog een door en door deuteronomisch karakter vertoonen zou, niet zonder beteekenis. Blijkens de er aan toegevoegde motiveeringen heeft echter de decaloog te veel omwerkingen ondergaan dan dat over den oorspronkelijken vorm er van veel met zekerheid kan worden gezegd. De hoofdgedachte van Deuteronomium treedt er in elk geval niet in op den voorgrond.

3° dat in het samengestelde Sinaïverhaal, gelijk dit thans voor ons ligt, anders dan in Deuteronomium, de decaloog zeer zeker niet als op de steenen tafelen geschreven wordt voorgesteld.

Over het eerste, hoe belangrijk ook, spreek ik nu niet. Het zou mij voeren op het zeer gecompliceerde, nog altoos weinig zekere terrein van het onderzoek naar de samenstelling van Deuteronomium. Wat het tweede betreft, zeg ik alleen het volgende. Van de steenen tafelen wordt voor het eerst gesproken Exod. XXIV : 12. Jahwe, zoo heet het daar, roept Mozes tot zich op den berg om hem te geven: „de steenen tafelen *en* — zoo althans de hebreeuwsche tekst — de wet en het gebod dat ik geschreven heb om hem te onderwijzen" De oude grieksche vertaling laat het voegwoord *en* weg, en laat dus de vraag open of niet *τὸν νόμον καὶ τὰς ἐντολὰς ἃς ἔγραψα νομοθετῆσαι αὐτοῖς* als nadere omschrijving van „de steenen tafelen" bedoeld is. Daarenboven ligt de vraag voor de hand of niet hetzij deze geheele volzin hetzij alleen de woorden: „de wet en het gebod", als expliceerende randglosse moeten worden ter zijde gesteld. Zekerheid schijnt mij in dezen niet te verkrijgen te zijn. In elk geval is hier niets dat de steenen tafelen in verbinding brengt met den decaloog, en schijnen integendeel èn de 40 dagen die Mozes op den berg doorbracht alvorens met de tafelen den berg weer af te dalen, èn het feit dat hij volgens Exod. XVIII — een hoofdstuk dat in E waarschijnlijk oorspronkelijk later gestaan heeft, waar nu Num. X staat — in het bezit is van hem door Jahwe gegeven wetten die hij eerst voor zichzelf heeft gehouden, om ze in bijzondere gevallen toe te passen, maar die hij dan op raad van Jahwe aan de tot rechters aangestelde oudsten meedeelt, èn de mededeeling Exod. XXXII : 15 dat de tafelen aan beide zijden beschreven waren, het vermoeden te wettigen dat deze naar de voorstelling van E veel meer zullen hebben bevat dan den decaloog, en wel eene wetgeving bv. als die van Exod. XXI—XXXIII of als die van Hammurabi welke laatste wij toch ook kennen als op steen gebei-

teld [1]). De omschrijving: „wet en gebod dat ik geschreven heb om hen te *onderwijzen*", zou daarmee in volkomen overeenstemming zijn.

Ik laat dit nu echter daar, om nog een oogenblik stil te staan bij het derde dat ik noemde, dat nl. in het samengestelde Sinaïverhaal de decaloog van Exod. XX zeer zeker niet voorgesteld wordt als geschreven op de steenen tafelen. Ik wijs daarvoor nog eens èn op Exod. XXIV èn op Exod. XXXXIV.

Exod. XXIV: 4—8 lezen wij dat Mozes al de woorden van Jahwe opschreef, een altaar bouwde, offers liet aanbrengen en, na de helft van het bloed van dezen op het altaar te hebben gesprengd, het bondsboek voorlas, waarna het volk zich tot gehoorzaamheid daaraan verplichtte. Nu sprengt Mozes de andere helft van het bloed op het volk en zegt: „dit is het bloed des verbonds hetwelk Jahwe met ulieden gesloten heeft op grond van al deze woorden."

Dat wij hier de slotacte hebben van Exod. XXXIV: 10—27 waar aan Mozes de woorden des verbonds zijn meegedeeld, en hem bevolen is deze op schrift te brengen, zeide ik straks reeds. Deze slotacte is nu echter uit zijn oorspronkelijk verband losgemaakt, en bij den opzet van ons tegenwoordig Sinaïverhaal in verband gebracht met H. XX—XXIII. Dit verband is gelegd door middel van vs. 3, dat dan ook eenvoudig als een redactioneele naad te beschouwen is. Wij lezen daar: „en Mozes kwam en verhaalde — וַיְסַפֵּר, zinspeling op het straks te noemen סֵפֶר — aan het volk al de woorden van Jahwe en al de rechtsinzettingen, en al het volk antwoordde eenstemmig en zeide: al de woorden, die Jahwe gesproken heeft, zullen wij doen."

Dit vers heeft allereerst dit vreemde dat het anticipeert op vs. 7 waar Mozes het door hem geschreven boek voorleest en het volk zich tot gehoorzaamheid daaraan verplicht [2]). Wij

[1]) Zie Steuernagel *der jehov. Bericht über den Bundesschluss am Sinai*, in *Theol. Stud. u. Krit.* 1899 S. 333 ff.

[2]) Daaruit met Dillmann *Kurzgef. exeget. Handbuch; die Bb. Exod. u. Levit.* S. 285 op te maken dat de pericoop vs. 3—8 uit twee bron-

hebben hier in allen deele bis in idem. Toch kan vs. 7 niet, zooals men ook wel voorgesteld heeft, uit den tekst verwijderd worden. Bovendien heeft vs. 3 nog iets anders dat het als redactioneel en niet als quellenmässig doet kennen. Terwijl verder alleen gesproken wordt van de *woorden* van Jahwe, vinden wij hier naast deze ook nog genoemd *al de rechtsinzettingen*. Welnu, juist dit woord wijst ons den weg. Er wordt een redactioneele band door gelegd tusschen de volgende verzen en H. XXI—XXIII, den bundel der rechtsinzettingen. De redactor heeft deze willen doen beschouwen als de inhoud van het bondsboek. Maar deze niet alleen. Vooraf spreekt hij ook van *al de woorden van Jahwe*. Daar hij deze noemt vóór de rechtsinzettingen, zoek ik ze in wat aan H. XXI—XXIII voorafgaat, t. w. in H. XX waar èn in den decaloog èn in de thans daarop volgende cultusbepalingen „woorden" Gods worden medegedeeld. Dat Kuenen e. a. zoo beslist verzekeren dat deze in geen geval bedoeld kunnen zijn [1]), is mij een onoplosbaar raadsel. Juist aan deze te denken, ligt voor de hand. M. a. w. bij den opzet van het tegenwoordig Sinaï-verhaal heeft de redactor, d. i. de schrijver van wat wij thans hebben, juist den decaloog en den bundel der rechtsinzettingen met enkele daartusschen gevoegde bepalingen, beschouwd willen hebben als het door Mozes geschreven boek des verbonds, op grond waarvan, nadat het aan het volk is

---

nen samengesteld is, is even gezocht als de meening dat vs. 7 doublet zou zijn van vs. 3. Het bezwaar dat vs. 7 de vss. 6 en 8, die beiden over de bloedsprenging handelen, vaneen rukt, is onjuist. Reeds het feit dat volgens vs. 6 alleen de helft van het bloed in bekkens gedaan wordt, wijst er op dat de bloedsprenging gedacht werd in tweeën te hebben plaats gehad, en wel deels onmiddellijk, deels eerst iets later, nadat de voorlezing van het boek voorafgegaan is. — Volgens Steuernagel *der jehov. Bericht* u. s. w. in *Theol. Stud. u. Krit.* 1899 S. 321 f. zijn alleen de woorden וְאֶת־כָּל הַמִּשְׁפָּטִים in vs. 3 redactioneel. De collisie met vs. 7 blijft dan echter. Wat Steuernagel daarvan zegt, is zeer onvoldoende.

[1]) Zoo o. a. ook Baentsch *das Bundesbuch* S. 2, „die Beziehung v. Exod. XXIV : 3 auf XX : 1 ff. ist nach dem Contexte unter allen Umständen ausgeschlossen." Voor deze bewering bestaat geen enkele grond.

voorgelezen, en dit het aanvaard heeft, het verbond met bloedsprenging gesloten is. Niet alleen is hierbij van de steenen tafelen geen sprake, maar ook is volkomen duidelijk dat nadat dit alles in een *boek* geschreven is, de schrijver zich dezen zelfden decaloog niet nog eenmaal op de steenen tafelen geschreven gedacht kan hebben.

En daarbij komt nu H. XXXIV. Wij staan hier voor een zeer in het oogvallende incongruïteit, die alleen reeds de mogelijkheid dat wij hier een aus einem Gusse geschreven werk zouden hebben, buiten sluit, maar die zich bij een mozaïek-geschrift zeer goed verklaren laat. Exod. XXXII : 19 wordt verhaald dat Mozes van den berg afdalende bij het zien van het gouden stierbeeld de steenen tafelen, waarvan ons de inhoud nog nergens is meegedeeld, op den grond in stukken werpt. Nadat dus aan het slot van H. XXXII en in H. XXXIII allerlei andere dingen zijn meegedeeld, die betrekking hebben op, of in betrekking gebracht zijn met de zonde van het volk, heet het H. XXXIV : 1 „en Jahwe zeide tot Mozes: houw u twee steenen tafelen gelijk de eersten; en ik zal op de tafelen schrijven de woorden welke op de eerste tafelen gestaan hebben, welke gij verbroken hebt.” En dan vs. 4 „en hij hieuw zich twee steenen tafelen als de eersten,” enz.. In den tegenwoordigen vorm van het verhaal is hiermee verbonden eensdeels het verhaal van eene met H. XIX parallel loopende theophanie, die nu uit den aard der zaak gemaakt wordt tot eene vernieuwing van de betrekking tusschen God en het volk; en anderdeels, losgemaakt van de slotacte die wij reeds in H. XXIV hadden, de mededeeling van de woorden des verbonds, welke volgens vs. 27 door Mozes moeten worden opgeschreven. Hierop volgt dan echter vs. 28 „en hij was daar met Jahwe 40 dagen en 40 nachten; brood at hij niet, en water dronk hij niet, en hij schreef op de tafelen de woorden des verbonds, de tien woorden.” Ieder voelt wat hier de bovenbedoelde incongruïteit, wil men: de onoplosbare moeielijkheid is. Dat met de „woorden des verbonds” in hun tegenwoordigen samenhang niets anders bedoeld kan zijn dan de

vs. 10—26 gegeven geboden, waarvan het vs. 27 heet: „want op grond van deze woorden heb ik een verbond met u en met Israël gesloten" [1]), is even duidelijk als dat deze, zij het als tot den oorspronkelijken tekst behoorende, zij het als latere glosse, omschreven worden als: de tien woorden. Welnu, van de woorden des verbonds heet het dat Mozes ze schrijven moet; van de steenen tafelen daarentegen dat Jahwe ze beschrijven zal. Welke van beide voorstellingen bij den schrijver geprimeerd heeft, laat zich niet meer zeggen. Het heeft er veel van alsof hij door zijn onbestemd: „en *hij* schreef" de zaak in dubio heeft willen laten.

Daarbij komt nog dit: terwijl vs. 1 gezegd wordt dat Jahwe op de nieuwe tafelen schrijven zal de woorden die op de eerste tafelen gestaan hebben, heet het in vs. 28, dat hij er op schreef de woorden des verbonds, de tien woorden, d. w. z. de woorden die zoo pas, vs. 10—26, zijn meegedeeld. Heeft nu de schrijver bedoeld dat ook op de eerste tafelen deze zelfde woorden hebben gestaan? Het heeft er veel van; maar waarom ze dan hier eerst meegedeeld, en dat wel als iets geheel

[1]) Een zeer zonderlinge verklaring van het hier gebezigde perfectum geeft Klostermann *Pentat.* N. F. S. 434. Volgens hem ziet het op een vroegere acte terug, en wel op Exod. XXIV : 3—8. Het daar bedoelde verbond heeft Jahwe eerst gesloten met Mozes en Israël Exod. XXXIV : 27. Zegt Jahwe nu toch vs. 10 dat hij „heden" een verbond met *Mozes* (Klostermann voegt vs 10 op grond van de LXX אִתְּךָ in), dan volgt daar volgens Klostermann uit, dat H. XXXIV : 10—26 bedoeld zijn als nadere toelichting, authentieke aanvulling, opheldering gevend codicil van (een deel van) het H. XXIV : 7 genoemde bondsboek, = Exod. XXI—XXIII. Deze verklaring berust op een ongemotiveerd persen van het perf. vs. 27 tegenover het part. vs. 10. De aanleiding er voor vervalt onmiddellijk, als men bedenkt dat כרת ברית niet is een acte als die van H. XXIV : 4—8, maar het geven van de voorschriften en beloften van H. XXXIV : 10—26. De overgang van het part. vs. 27 wordt daardoor geëischt. — Ook wat Klostermann S. 435 zegt over het שְׁמָר־לְךָ vs. 11 mist alle bewijskracht. Al beteekent שׁמר met den dativus van den persoon 1 Sam. IX : 24 en elders, „iets voor iemand voor later gebruik bewaren", dit bewijst niet, dat לְךָ hier niet als dat. ethicus bedoeld kan zijn, en dat שׁמר hier niet de beteekenis heeft van *bewaren* = *onderhouden*.

nieuws? Dat op deze vragen ooit een afdoend antwoord zou kunnen worden gegeven, schijnt mij weinig waarschijnlijk. Wat wij er uit zien, is dat de schrijver van allerlei brokstukken gebruik gemaakt heeft om zijn verhaal samen te stellen, en dat hij dit gedaan heeft naar een duidelijk vastgesteld plan, ook waar, indien ik dit beeld mag gebruiken, de randen der verschillende stukken niet geheel aan elkaar passen.

Hierna vat ik samen, wat ik trachtte in bijzonderheden, die echter met tal van andere hadden kunnen vermeerderd worden, in het licht te stellen. Wat wij in ons Sinaïverhaal voor ons hebben, is niet alleen, omnium consensu, geen aus einem Gusse geschreven geheel, maar ook niet, gelijk het veelal voorgesteld wordt, een uit parallel loopende verhalen samengesteld *verhaal*. Het is *thora* d. w. z. *onderwijzing*. Het is een samenvatting, met allerlei targumische ampliaties, explicaties en emendaties voorzien, van verschillende op zichzelf staande wetten en wetbundels (ook de voorschriften aangaande de tabernakel, Exod. XXV—XXXI, reken ik daaronder) die ieder hun eigen karakter vertoonen, uit verschillenden tijd dagteekenen, ook hun eigen geschiedenis hebben, maar nu naar een bepaald plan, in verbinding met verschillende verhalen, tot constitueerende elementen van een samengesteld Sinaïverhaal zijn gemaakt.

Deze wilde men allen op een bepaald punt van het verhaal onder brengen. Vooraan de decaloog met zijn religieus-ethisch-sociale beginselen. Dan voorafgegaan door eenige cultusbepalingen die tot recht verstand van het verhaal noodig zijn, de bundel der rechtsinzettingen met zijn tal van voorschriften voor het gewone dagelijksche leven, vermeerderd met bepalingen van nog weer anderen, meer cultischen aard. Van deze twee bundels maakt de schrijver den grondslag van het verbond met Jahwe. Is dat gesloten en met bloed verzegeld, dan volgt de beschrijving van den tabernakel met wat daartoe behoort, afbeeldende de inwoning van Jahwe in Israël. Voor dat deze echter opgericht wordt, komt de zonde, in casu die van het stierbeeld. Hierdoor worden andere verhoudingen in het leven

geroepen; en met deze rekening houdende sticht Jahwe voor de tweede maal een verbond, nu speciaal met Mozes. De schrijver gebruikt daarvoor de z. g. bondswoorden, die hij uit hun oorspronkelijk verband heeft losgemaakt, en die hij nu voorstelt als het op de steenen tafelen geschrevene. Daarna kan de tabernakel opgericht worden, waarbij de schrijver de bijzonderheden van samenstel enz. opnieuw in extenso medegedeelt. Met deze in verband staat de wijding der priesters, waarvan de schrijver gebruik maakt om nu eerst een volledige offerwet mede te deelen. Daarna kunnen de eischen gesteld worden die aan het priesterambt en in het algemeen aan den cultus gesteld worden. Deze loopen uit in de reinigingsceremoniën van den grooten verzoendag, maar geven daarom aanleiding eerst mededeeling te doen van een verzameling bepalingen omtrent reinheid en onreinheid in haar verschillende toepassingen. Eindelijk kon dan, na de wet over den grooten verzoendag, een breedvoerige wetsverzameling geplaatst worden, die, voor een deel van denzelfden aard als de meermalen genoemde rechtsinzettingen Exod. XXI—XXIII, het leven in allerlei bijzonderheden regelt, en waarin, waarschijnlijk in verband met de tijd waarin zij vervaardigd is, de dingen bezien worden, vooral uit het oogpunt van Jahwe's heiligheid.

Hierbij — ik heb over Num. I—X, dat hier ook bij behoort, in het geheel niet kunnen spreken, — laat ik het. Ik stem onmiddellijk toe, dat wat ik over het Sinaïverhaal zeide, in verband gebracht moet worden met een dergelijk onderzoek naar den literarischen opzet van den geheelen Pentateuch, en dat eerst in verband daarmee de juistheid er van blijken kan. Ik meende echter dat ook met het oog op het Sinaïverhaal alleen de questie van den literarischen opzet belangrijk genoeg was om er een oogenblik over te handelen.

GEWONE VERGADERING

DER

AFDEELING
TAAL-, LETTER-, GESCHIEDKUNDIGE EN WIJSGEERIGE
WETENSCHAPPEN,

GEHOUDEN DEN 13den MEI 1907.

Tegenwoordig de heeren: KERN, Voorzitter, S. A. NABER, VAN DE SANDE BAKHUYZEN, VAN DER WIJCK, DE GOEJE, ASSER, VERDAM, SYMONS, FOCKEMA ANDREAE, CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, SNOUCK HURGRONJE, SPEYER, HAMAKER, VAN LEEUWEN, KLUYVER, BLOK VAN HELTEN, DE SAVORNIN LOHMAN, CALAND, WILDEBOER, BOISSEVAIN, VAN DER HOEVEN, HEYMANS, CONRAT, HESSELING, J. J. P. VALETON JR., KUIPER, UHLENBECK, SIX, BOER, BAVINCK en KARSTEN, Secretaris.

De notulen der vorige vergadering worden gelezen en goedgekeurd.

Ingekomen zijn:

Een brief van Z. E. den Minister van Binnenl. Zaken, dd. 26 April, berichtend dat de benoeming van de heeren Kern en Naber tot Voorzitter en Ondervoorzitter door H. M. is bekrachtigd.

Dito dd. 6 Mei, dat Dr. P. J. Blok is benoemd tot afgevaardigde der Nederl. regeering naar het 20e Congres voor Belgische geschiedenis en oudheidkunde.

Brief uit Berlijn, mededeelende dat aldaar een internationaal Congres voor historische wetenschappen zal gehouden worden van 6—12 Augustus, met begeleidenden prospectus.

Verzoek van het Comité du rachat de la maison natale de Pierre Corneille te Rouaan om geldelijke bijdragen voor dat doel.

Hierna leest de heer Speyer zijn verhandeling „Over het zoogenaamde Groote Verhaal (de Bṛhatkathā) en den tijd van zijn samenstelling."

Het verhaal is een zeer omvangrijk gedicht en opgesteld in de Paiçāci-taal, een ware encyclopaedie van vertelsels, sprookjes en legenden. Het gedicht zelf is verloren gegaan; wat wij er van bezitten zijn twee Sanskrit bewerkingen in verkorten vorm, uit de elfde eeuw en door Kasjmirsche dichters vervaardigd. Van deze is Samadeva's bewerking verreweg de beste, wat in bijzonderheden wordt aangetoond; het is van groot belang voor de folklore en de kennis der Indische maatschappij in de Middeleeuwen. Wij bezitten dien tekst in een Europeesche en een betere Indische editie. De andere bewerking, van Kokemendra, is eerst in 1901, tamelijk slecht, uitgegeven, maar bruikbaar ter vergelijking met de eerstgenoemde. Uit een aesthetisch oogpunt is zij minderwaardig. De tijd der samenstelling van het oorspronkelijk gedicht zelf valt tusschen het begin onzer jaartelling en de 6e eeuw; daarbinnen is de bepaling onzeker en door vele geleerden verschillend opgegeven; de spreker komt tot ± 450 als vermoedelijke dateering. Ter vergelijking is ook nog van belang een fragmentarische Sanskrit bewerking, die door den heer Leçôte wordt uitgegeven.

Nadat de spreker zijn stuk heeft afgestaan voor de Verslagen en Mededeelingen, beantwoordt hij enkele vragen en opmerkingen, door de heeren Caland en Kern te berde gebracht.

Bij de rondvraag biedt de heer Caland aan voor de Bibliotheek het tweede deel van „le Sacrifice de Soma", uitgegeven door hem en wijlen zijn diepbetreurden medewerker Victor Henry.

Sluiting.

HET ZOOGENAAMDE GROOTE VERHAAL (DE BṚHATKATHĀ) EN DE TIJD ZIJNER SAMENSTELLING.

BIJDRAGE VAN DEN HEER

J. S. SPEYER.

I.

De Indische litteratuur is overrijk aan vertelselbundels van allerlei aard, heilige en ongewijde, met en zonder strekking. De Bṛhatkathā, eene verzameling, die haar naam „Groot Verhaal" niet zonder reden draagt — haar omvang wordt op 100,000 çlokas of dubbelverzen geschat — neemt in het jongere, novellistische genre van de producten der Indische verbeelding in zeker opzicht een soortgelijken rang in als het Mahābhārata onder de overleveringen van de oude heldensage. Haar jonger karakter vertoont zij niet alleen in haar inhoud, maar ook in haar taal, niet het oude Sanskrit, maar een dialect van wat jonger stadium, de Paiçāci-taal. Jammer genoeg bezitten wij het boek zelf niet. Geen geschrift in Paiçāci is tot ons gekomen, en de kans dat een gelukkig toeval een handschrift van de oorspronkelijke Bṛhatkathā binnen het bereik der Westersche wetenschap zal brengen, schijnt niet groot. Met de kennis van het litteraire dialect, waarin het geschreven was, zal ook het werk zelve verloren zijn gegaan. Uit de twaalfde eeuw hebben wij een paar citaten er uit; dat is alles.

Wat wij bezitten, is ééne voortreffelijke, en eene tweede, minder voortreffelijke Sanskrit bewerking van het Groote Verhaal. De eerste is de Kathāsaritsāgara van Somadeva, de andere de

Bṛhatkathāmañjarī van Kṣemendra. Beide beeldende titels, de eerste luidt in vertaling: „de Zee, waarin de Vertelselrivieren samenvloeien", de tweede is: „de Bloemtuil, saamgegaard uit het Groote Verhaal". Beide dichters zijn uit de elfde eeuw; beide behooren thuis in Kasjmir. Dat reeds in hun tijd de taal, waarin het oorspronkelijk vervaardigd was, beletsel geweest is voor de verbreiding er van, wordt aan het slot van zijn boek door een hunner onomwonden uitgesproken; de ander geeft het in zijne inleiding implicite te verstaan. Die overzetting, tevens bekorting, in het algemeen verbreide en beoefende Sanskrit zal het te loor gaan van het Paiçācī-werk bovendien verhaast hebben.

Als eerste verkondiger van het Groote Verhaal wordt niemand minder opgegeven dan de machtige Oppergod Çiva zelf. In lang vervlogen dagen, toen hij eens met zijne geliefde vrouw, de dochter van der Bergen koning, alleen was, verzocht zij hem haar een mooi, nieuw verhaal te vertellen. Indische goden en godinnen zijn even verzot op vertelsels als Indische mannen en vrouwen. De Hoogste God had daar eerst niet veel lust in, maar na een paar vergeefsche pogingen om zijn vrouwtje met eene korte vertelling uit de godenwereld af te schepen, deed hij haar haar zin en begon eene geschiedenis van buitengewone lengte en zeer bijzondere bekoring. Pārvatī, die het éénige genot van die wonderbaarlijke reeks van verhalen voor zich alleen begeerde, sloot de deur en gelastte Nandin, Çiva's stier en portier, niemand wien ook binnen te laten. Op dat pas verscheen Puṣpadanta, een van Çiva's meest geliefde trawanten (gaṇa's), aan den ingang. Hij werd natuurlijk niet bij zijn meester toegelaten, doch ervaren als hij was in de tooverkunst, wist hij ongezien tot in de binnenkamer van den Hoogsten God door te dringen en daar onopgemerkt het geheele boeiende relaas betreffende de zeven opperheeren van de Luchtgeesten, dat Çiva aan Pārvatī deed, af te luisteren. Opgetogen over hetgeen hij gehoord had, verhaalde hij bij zijne tehuiskomst de geschiedenis in haar vollen omvang aan zijne vrouw Jayā; „wie toch, zegt Somadeva,

kan geld of een geheim voor vrouwen verzwijgen?" Zij van haren kant vertelde alles over aan Çiva's vrouw, hare meesteres, „het is toch ondenkbaar dat eene vrouw haar mond kan houden." Zoo kwam dan Pārvatī tot haar groote ergernis tot de ervaring dat de uiterste voorzorg, die zij had genomen om te verhoeden dat iemand anders dan zij zelve het groote verhaal zou kennen, toch nog verijdeld was. In haar toorn vervloekte zij den vrijpostigen gaṇa om in de wereld der menschen geboren te worden. Een andere gaṇa, Malyavant, die voor zijn schuldigen vriend om verschooning vroeg, werd door de driftige godenvorstin met denzelfden vloek getroffen.

Evenwel, zooals dat bij verwenschingen door machthebbers te doen gebruikelijk is, zij stelde eene tijdgrens voor de uitwerking vast van het onafwendbare woord dat zij had gesproken. „Wanneer gij, Puṣpadanta, in uw menschenbestaan in de wildernis een boozen geest (Piçāca) zult ontmoeten, die Kāṇabhuti heet en die eigenlijk een Yakṣa is, tengevolge van een vloek van Kubera tot Piçāca geworden, dan zult gij u op eens het geheele Groote Verhaal te binnen brengen en moet gij het hem aanstonds vertellen. Zoodra uw verhaal uit is, zult gij verlost worden. Wat Malyavant betreft, diens verlossing treedt in, nadat hij het verhaal uit den mond van Kāṇabhuti gehoord heeft".

Diensovereenkomstig verloren beide gaṇas hun hemelsch verblijf en werden in de menschenwereld geboren, waar zij wel om hunne groote gaven van geest tot eer en aanzien kwamen, maar toch als verbannen hemelingen dat menschelijk bestaan als een straf te dragen hadden. Trouwens het bewustzijn daarvan verkregen zij eerst, toen het oogenblik der verlossing voor ieder op zijne beurt gekomen was. Toen, aan het einde van een zeer wisselvalligen levensloop vol belangwekkende gebeurtenissen, kwam de een zoowel als de ander in den toestand, waarin de voorwaarden tot herwinning van de hemelsche gewesten vervulbaar werden. Zij vervulden die ook en keerden terug naar omhoog, van waar zij gekomen waren.

Maar men moet weten dat Mālyavant, of laat ik liever zeggen Guṇāḍhya, want zoo was zijn naam tijdens zijn bestaan als mensch, niet door het bloote feit van het vernemen van het verhaal verlost mocht worden. Eerst had hij het nog op te schrijven en daarna luide te verkondigen. Nu was het verhaal hem verteld in de verachte taal van de Piçacas, want zijn zegsman was Piçaca. Daarbij kwam nog de ongelukkige omstandigheid dat Guṇaḍhya het in geen andere taal mocht overgieten, gebonden als hij was door eene belofte, onder zeer wonderbaarlijke omstandigheden afgelegd, dat hij levenslang zich onthouden zou van elke taal die door Indische menschen gesproken werd: Sanskrit, Prākrit en de landstaal. Zoodoende schoot er hem niets anders over, dan dat hij in dezelfde Paiçācī, waarin het hem verteld was geworden, het verhaal te boek stelde en voordroeg. Maar omdat het maar Paiçācī was, kwam er niemand om naar hem te luisteren. De dieren des velds, de boomen, de rotsen vormden het eenige gehoor van dezen Indischen Orpheus. Onverdroten aan zijne verlossing werkend, las hij voor die toehoorders in het kluizenaarswoud blad voor blad voor, en ieder blad dat hij gelezen had wierp hij in het vuur. Reeds waren zes zevenden van het hemelsche verhaal door de vlammen verteerd, toen eindelijk koning Sātavāhana, wiens minister Guṇāḍhya vroeger geweest was, tot hem kwam en de rest van het verhaal voor de wereld bewaarde. Dat laatste zevende was met dat al niet zoo heel klein; het telde niet minder dan 100,000 çlokas, den omvang van het Mahābhārata.

Dit certificaat van oorsprong is nedergelegd in het eerste van de achttien lambakas of boeken, waarin het geheele dichtwerk vervaardigd was, welk eerste boek als titel voert: 's Verhaals Voetstuk. Het spreekt vanzelf dat Guṇāḍhya, die voor den samensteller der zeventien volgende boeken doorgaat, dit eerste inleidende boek niet kan heeten vervaardigd te hebben. Als auteur daarvan wordt genoemd koning Sātavāhana, die aan het Groote Verhaal, zooals hij het van Guṇāḍhya had overgenomen, dit boek als inleiding toevoegde,

mede in de Paiçâci taal, zooals door beide bewerkers uitdrukkelijk vermeld wordt.

Doch, zooals reeds gezegd, het origineele werk zelf is niet meer voorhanden. Wat wij weten, weten wij hoofdzakelijk uit Somadeva. De eerste Europeesche geleerde, die de aandacht vestigde op diens Kathasaritsagara, was Horace Haymon Wilson. Colebrooke kan het gekend hebben; hij bezat er immers een handschrift van, dat thans deel uitmaakt van de *India Office Library*, maar hij vermeldt het bij mijn weten nergens. Eene Engelsche review, *The Oriental Quarter Magazine*, bevatte in haar nummer van Maart 1824 het eerste bericht over het werk, welks beteekenis als arsenaal van vertellingen, en daaronder zeer belangrijke, Wilson dadelijk inzag; hij voegde er een inhoudsopgave aan toe van boek I—V, niet al te beknopt, zoodat men ook over het talent van den samensteller en de kleur en toon van de vertellingen zich een oordeel kon vormen. Op den grondslag van handschriften ervan, in het bezit van Wilson, ondernam later een Duitsch geleerde, prof. Brockhaus, de uitgave van den Sanskrittekst, eene voor dien tijd in menigerlei opzicht uiterst zware taak. Het eerste deel bracht het werk even ver als waarover Wilson's inhoudsopgave loopt. Het verscheen in 1839. Er verliepen niet minder dan vijf-en-twintig jaren, voordat de voortzetting volgde. De uitgave was te kostbaar en kon niet eerder voortgang hebben dan na ontvangen steun van de in 1845 opgerichte *Deutsche Morgenländische Gesellschaft*, die de kosten van wat nog verschijnen moest voor hare rekening wilde nemen, mits de verdere tekst in transcriptie verscheen. Zoo zagen in de jaren 1864—1866 eerst boek VI—VIII, daarna boek IX—XVIII het licht. Toen eerst kon men van het werk als zoodanig behoorlijk kennis nemen; want het eerste deel, het eenige dat in nâgarî typen verschenen is, besloeg slechts $^1/_5$ gedeelte van het groote poëem. Door de omstandigheid dat vijf-en-twintig jaren lang dit het eenige gepubliceerde deel was, heeft zich de aandacht van de Sanskritisten en de folkloristen bij voorkeur tot de

eerste vijf boeken blijven bepalen, en zijn de latere, ook bij het maken van algemeene gevolgtrekkingen, wel eenigermate verwaarloosd geworden.

Sedert 1889 bezitten wij eene in meer dan één opzicht betere uitgave, door Indische geleerden bezorgd, die zoo goed ontvangen werd, dat zij voor eenige jaren weder herdrukt moest worden.

Voor hen, die zonder Sanskrit te kennen, van den rijkdom aan gegevens in den Kathāsaritsāgara voor studiën op het gebied der vergelijkende litteratuurgeschiedenis gebruik willen maken, is op uitmuntende wijze gezorgd door den heer C. H. Tawney. Zijne vertaling van Somadeva's werk, in 1880—1884 in twee deelen te Calcutta verschenen, is zeer verdienstelijk; in menige aanteekening brengt hij parallellen bij van verhalen in Westersche litteraturen. Wanneer die vertaling niet deel uitmaakte van de voor Orientalisten van professie bestemde *Bibliotheca Indica*, zoude zij ongetwijfeld in wijderen kring bekend en gebruikt zijn. Zij verdient een ruimere bekendheid èn om Tawney èn om Somadeva.

Zoolang men voor het bestaan der Bṛhatkathā alleen op de getuigenis van den vervaardiger van den Kathāsaritsāgara moest afgaan, hebben zelfs gezaghebbende geleerden de juistheid zijner mededeeling dienaangaande in twijfel getrokken. Somadeva zegt wel zeer beslist dat zijn werk de quintessence van de Bṛhatkathā in verkorten vorm weergeeft en dat hij zich streng aan zijn voorbeeld heeft gehouden, maar kon de Kasjmirsche dichter de herkomst van zijne reuzenverzameling van louter verdichtselen der verbeelding niet zelf verzonnen hebben? Moest men zijne verklaring letterlijk aannemen? Twijfel was te eer geoorloofd, omdat hetgeen in 's Verhaals Voetstuk omtrent Guṇāḍhya, den auteur, zooals het heette, van de zeventien volgende boeken verhaald wordt, zoo vol is van wonderbaarlijke gebeurtenissen en fantastische zaken, dat ook dit meer op een sprookje dan op geschiedenis gelijkt. Brockhaus ging zoo ver om zich aldus uit te laten: „Sein Verdienst beruht wohl hauptsächlich in der gleichmässig stylistischen

Redaction des früher unter mancherlei Formen in Prosa und Versen Zerstreuten", m. a. w. van de pertinente verklaring van den Sanskrit schrijvenden dichter, dat hij één bestaand en beroemd ouder dichtwerk met de meeste getrouwheid in verkorten vorm navertelt, geloofde hij zoo weinig dat hij zich de ware toedracht lijnrecht tegengesteld dacht aan wat Somadeva zelf verklaart. Deze, in zijne inleiding op het eerste deel zijner tekstuitgave nedergeschreven zienswijze heeft hij later, bij mijn weten, nooit herroepen.

Toch had hij zulks behooren te doen. Sedert 1859 had hij kunnen weten dat er voor het bestaan der Paiçaci Bṛhatkatha afdoende bewijzen van elders waren bijgebracht. Ik zal hier op deze getuigenissen niet nader ingaan. Zooals men weet, komt de eer ze het eerst aangewezen te hebben toe aan den heer Fitz Edward Hall, die o. a. in het vermaarde letterkundige gewrocht van den kunstdichter Subandhu, ongeveer uit de 6e eeuw onzer jaartelling, toespelingen op de Bṛhatkatha en op zaken die daarin voorkomen blootlegde.

De tweede Sanskrit bewerking van het Groote Verhaal, die van Kṣemendra, is eerst in 1871 bekend geworden. In het nummer van 15 September van dat jaar van het weekblad *The Academy* staat een brief van Burnell, gedagteekend 21 Juli, Tanjore, waarin hij mededeelt, dat hij een handschrift daarvan ontdekt had. Omtrent den inhoud zegt hij: „This turns out to be almost identical in matter with the Kathasaritsāgara. The tales are almost the same, even in the names; the arrangement (as far as I have been able to examine the MSS.) is much the same, but the style is not so good. The tales are told in a very bald way, and shorter than in de K.S.S.; though here and there one finds long and tedious descriptions". Op dit eerste, voorloopige bericht volgde, zoo wat een jaar later, een artikel in het eerste deel van de *Indian Antiquary* van de meesterhand van G. Bühler. Hij gaf daarin een compte-rendu van een ander hds. van hetzelfde werk, dat hij voor de „Government of Bombay" machtig was geworden. In deze studie stelde hij vast: 1°. dat de Bṛhatkathā-

mañjarī van Kṣemendra een uittreksel was van hetzelfde werk, waaraan Somadeva zijn Kathāsaritsāgara had ontleend; 2°. dat de beide dichters onafhankelijk van elkander gewerkt hadden. Uit taalkundige gegevens leidde hij daarenboven af, dat beider bewering omtrent de Bṛhatkathā als bron van hun gedicht ten volle geloof verdiende. Over de letterkundige waarde van het pas ontdekte nieuwe gedicht dacht hij als Burnell. Ook hij stelde het aanmerkelijk lager dan den Kathāsaritsagara.

De indruk, dien Burnell en Bühler bij de eerste kennismaking gekregen hebben, is ten volle bevestigd door ieder die later in de gelegenheid was het gedicht te leeren kennen, o. a. door Sylvain Lévi, wiens vaardige en keurige pen in een opstel in den *Journal Asiatique* van 1885 een treffend beeld van den dichter Kṣemendra heeft geteekend. Thans kan die waardeering gemakkelijk door een ieder aan het boek zelve worden getoetst. In 1901 is de Bṛhatkathāmañjarī in Indië uitgegeven bij de Nirṇayasāgara Press, ik moet helaas zeggen, op *hoogst onvoldoende* wijze. Maar beter zoo dan in het geheel niet. Nu wij het geheele gedicht naast dat van Somadeva kunnen leggen, springt het verschil van beider eigenaardigheden in het oog. Wij krijgen er Somadeva te liever om. Ik aarzel niet, hoewel deze dichter om den tijd waarin hij leefde tot de epigonen zou moeten gerekend worden, hem als een van de klassieke auteurs van Sanskrit poëzie te beschouwen. Zijne voor een Indiër ongewone matiging in het aanbrengen van rhetorisch ornament, zijn streven naar harmonie in zijne compositie, zijne met een fijn taalgevoel samengaande zeggingskracht maken zijn dichtwerk tot eene bron van genot. Wat den inhoud betreft, is hij de gevaren, waaraan blootstelt het genre van verhalen met telkens gelijke terugkeerende conventioneele typen en conventioneele situaties, op schitterende wijze te boven gekomen door een ongewoon talent van teekening en uitbeelding. Waar het pas geeft, weet hij door de een of andere geestige, pittige, van menschenkennis getuigende algemeene opmerking het verhaal te

kruiden. Mét Kālidāsa is hij wel de Indische dichter, die ons Westerlingen het naast staat.

Kṣemendra is een geheel ander man. Zijn bewerking mist de levendigheid en den boeienden verhaaltrant, die den Kathāsaritsagara kenmerken. Hij is ook vrij ongelijkmatig. Nu eens vertoont hij de gedrongenheid en dorheid van den epitomator, op andere plaatsen weidt hij uit. Van hem geldt het *purpureus, late qui splendeat, unus et alter assuitur pannus*; en die uitweidingen hebben alleen tot doel om de technische vaardigheid *in arte rhetorica* van den dichter ten toon te spreiden, de inhoud er van is veelal vrij banaal. „His brevity, zegt Bühler, tot op zekere hoogte te recht, makes him unintelligible and his style is far from being easy and flowing".

Niet alleen in talent van bewerking is Kṣemendra de mindere. Zijn gedicht is vrij wat korter dan dat van Somadeva. In den gedrukten tekst heeft het, als ik goed geteld heb, 7561 dubbelverzen tegen 21388 van den Kathasaritsāgara. Slechts in leeftijd is hij hooger op te voeren. Hij was een polygraaf, en vrij wat van zijne geschriften zijn tot ons gekomen, waaronder heel wat betere dan de epitome van het Groote Verhaal. In de slotverzen van zijne gedichten is hij gewoon omstandig op te geven van zijn aanzienlijk geslacht, van de rijkdommen en de vroomheid van zijn vader, een geestelijken hoogwaardigheidsbekleeder aan het hof van Kasjmir, en van zijne eigene studiën en leermeesters. Die gegevens stellen ons in staat den tijd, waarin hij leefde, en de dagteekening van zijne werken met een graad van zekerheid te bepalen, aanmerkelijk grooter dan in den regel bij Indische letterkundige grootheden mogelijk is. Het staat vast dat hij zijne Bṛhatkathāmañjarī in 1037 voltooide, en evenzeer dat Somadeva's werk minstens 25 jaar jonger is. Sylvain Lévi heeft indertijd de gissing uitgesproken dat Somadeva in zijne inleiding tegen Kṣemendra, dien hij niet noemt, tusschen de regels polemiseert. Ik houd het er voor dat dit inderdaad het geval is. Eene nadere beschouwing van de bewoordingen, waarin hij zich uitdrukt, brengt mij hiertoe. Niet zonder

bedoeling zegt Somadeva dat hij het „Groote Verhaal” juist zoo weergeeft, zonder er iets aan toe of af te doen; alleen heeft hij het verkort en er Sanskrit van gemaakt. Verder verklaart hij dat hij zijn best heeft gedaan de juiste kleur en toon van het oorspronkelijke te bewaren, en aan de eischen van den letterkundigen standaard voor artisticiteit alleen in zooverre heeft toegegeven, dat de bekoring van de verhalen er niet onder lijdt. En die moeite, zegt hij, heb ik niet genomen omdat ik tuk was op vermaardheid als kunstig stylist, maar met geen ander doel dan om die reeks van bonte verhalen gemakkelijker voor het nageslacht te bewaren. Wanneer men nu weet, dat Kṣemendra zich schuldig maakt aan al datgene, dat de ander zegt vermeden te hebben, dan ligt de gevolgtrekking niet zoo ver, in die uitdrukkelijke vooropstelling van zijne werkwijze te zien verzet tegen de manier, waarop zijn voorganger de zaak had aangepakt, te gelijk eene rechtvaardiging, waarom hij zich tot dezelfde taak is gaan aangorden.

Is dat verzet gerechtvaardigd? Daar wij het Groote Verhaal zelf niet bezitten, is volstrekte zekerheid dienaangaande niet te verkrijgen. Wel kan eene gezette vergelijking van de twee Sanskrit vertolkingen op inwendige gronden tot een hoogen graad van waarschijnlijkheid leiden.

Hier valt in de eerste plaats te wijzen op een gewichtig punt van verschil. De achttien boeken of lambakas, waaruit het Groote Verhaal bestaat, zijn in beide Sanskrit bewerkingen dezelfde, ook de titels zijn gelijk en de inhoud van ieder. Maar de volgorde is niet dezelfde. Die stemt slechts overeen bij de eerste vijf; bij de volgende boeken is er verschil, soms een aanmerkelijk verschil. Ik heb mij de vraag voorgelegd, welke van die twee rangschikkingen den meest natuurlijken samenhang van de feiten van het hoofdverhaal oplevert. Het is ondoenlijk hier het nadere mede te deelen omtrent de bijzonderheden van het onderzoek, waartoe die vraag mij bracht. Zonder voorafgaande bekendheid met den inhoud van die boeken kan men, wat ik zeggen zou, niet

controleeren. Ik moet hier volstaan met u de uitkomst te vermelden. Deze is geheel ten gunste van Somadeva. Op grond van hetgeen eene gezette vergelijking mij leerde, schenk ik hem onvoorwaardelijk geloof, waar hij verklaart, dat hij zijne Paiçâcî bron getrouwelijk heeft gevolgd. De ontwikkeling van de feiten der raamvertelling levert in de volgorde, waarin zij bij Kṣemendra worden verhaald, zekere moeielijkheden op, die geheel verdwijnen, wanneer men ze leest in de volgorde bij Somadeva.

Deze langs inductieven weg verkregen uitkomst is in strijd met wat door sommige geleerden te dien opzichte beweerd is, met name door Bühler's leerling, prof. von Mańkowski, die Kṣemendra's rangschikking der boeken voor de oorspronkelijke houdt. Men meent namelijk dat Somadeva zelf erkent, dat hij in de rangschikking van het origineel verandering heeft aangebracht. Die meening berust echter op eene verkeerde vertaling van zijne woorden. Bij Tawney luidt de betreffende passus als volgt: „The observance of propriety and natural connexion, and the joining together of the portions of the poem so as not to interfere with the spirit of the stories, are as far as possible kept in view". Sylvain Lévi vertaalt aldus: „J'ai respecté, autant que j'ai pu, les convenances littéraires et l'ordre naturel; j'ai établi chacune des sections du poème de manière à ne pas interrompre les contes et les passions (*rasas*)". Beide vertalingen zijn gestrand op dezelfde twee klippen: het woord *anvaya* en de uitdrukking *kâvyaṃçasya yojanâ*. Eene halfbewuste etymologische suggestie heeft Lévi er toe gebracht aan *anvaya* de beteekenis te hechten van eene „natuurlijke rangschikking" — Tawney, iets minder afdwalend, maakt er van „natuurlijken samenhang" — zonder er aan te denken dat *anvaya* in de bet. „volgorde, rangschikking" nooit of nimmer voorkomt. Als grammatische term beteekent het „grammatische constructie"; buiten dat technische scholiastengebruik heeft het twee beteekenissen: 1. 'afstammelingen' en 'afstamming', 2. *anvaya* = *anvitatva* 'het verbonden zijn met —', en in die laatste is het eerst bruikbaar,

wanneer er bijstaat, waarmede. Zoo moet hier *aucityānvaya-rakṣā* (Kathās. I, 11) niet opgevat worden als het bewaren van *aucitya* én *anvaya*, zooals Lévi dat doet, maar als het bewaren van het *aucityānvitatva*. Ten opzichte van de woorden *kāryāṃçasya yojanā* merk ik op dat de vertaling „the portions of the poem" en „chacune des sections du poème" afstuit op den singularis *aṃçasya*; had Somadeva dat bedoeld, dan zou hij den pluralis *aṃçānām* gebezigd hebben. Naar mijne opvatting staat er dit: „Ik heb naar vermogen de juiste en aan elke situatie meest gepaste woorden en uitdrukkingen bewaard, en ik heb er wat bijgevoegd dat mijn werk iets geeft van een kunstgedicht, zonder daardoor echter afbreuk te doen aan de smakelijkheid van de vertellingen". Over de volgorde zegt hij geen woord.

Zoo blijft er van de bewering dat Somadeva zelf verklaren zou de rangschikking van de oude Bṛhatkathā *zooveel mogelijk* te hebben behouden (en dus hier en daar te hebben gewijzigd), niets over. Aan den anderen kant wijs ik er op, dat Kṣemendra zich het volste recht heeft voorbehouden om met zijne stof vrij om te springen. Eerst in den epiloog zegt hij dat hij zijn gedicht aan een ouder Paiçāci werk ontleend heeft; in zijne inleiding staat in hoogst algemeene bewoordingen, waarmede hij geheimzinnig doet, slechts dit te lezen: „In de Purāṇas, die de gansche overlevering behelzen, en in de Heilige Leer (*çruti*), die alle wetenschap omsluit, komt het volgende verhaal voor". A priori mag men verwachten dat hij zich grooter vrijheden veroorlooft, en de vergelijking der bijzonderheden bevestigt die verwachting.

Zoo is dan mijne slotsom, dat wij in den Kathāsaritsāgara de getrouwe weerspiegeling mogen zien van het vermaarde Groote Verhaal. Maar daarmede is niet gezegd dat men Kṣemendra's bewerking missen kan. Zoo iets duidelijk is, dan is het dit: de beide dichters hebben geheel onafhankelijk, ieder op zijne manier, dezelfde omvangrijke stof in beknopter vorm naverteld, en het zou al een buitengewoon toeval, om niet te zeggen: iets volstrekt onmogelijks, moeten heeten,

wanneer zij beide juist dezelfde trekken van het origineel hadden behouden en weggelaten. Kṣemendra's bewerking beslaat slechts ongeveer een derde van die van Somadeva. Het ligt dus voor de hand dat zijn relaas doorgaans minder bijzonderheden zal bevatten. In den regel is dit het geval, maar het kan ook voorkomen, dat in de kortere bewerking het een of andere détail staat, dat in de uitvoerigere ontbreekt. Dit geschiedt meer dan men verwachten mocht, en wel om deze reden. Kṣemendra werkte zeer ongelijkmatig. Nu eens perst hij langere verhalen in weinige regels samen, op gevaar af van de verstaanbaarheid van zijn tekst te deren, dan weder, als hij er zin in heeft, blijft hij naar verhouding lang bij een verhaal stilstaan. Als een bewijs van die ongelijkmatigheid, alleen dit. De beroemde serie van de „Vijf-en-twintig vertellingen van het lijkenspook" omvat bij Kṣemendra niet minder dan 1203 çlokas, zijnde bijna een zesde van het geheele gedicht; in den Kathāsaritsāgara is dit cijfer 2275, ongeveer één tiende, de verhouding tusschen beide bewerkingen, wat den omvang aangaat, staat als 6 : 11, terwijl die van het geheele gedicht is als 1 : 3. Daarentegen telt de geschiedenis van Açokadatta, een boeiende avonturenroman, in 211 çlokas door Somadeva verhaald, bij Kṣemendra niet meer dan 63, en de lambaka Sūryaprabha, een klein en merkwaardig epos, waarin prins Zonneschijn met de Demonen de zege behaalt over de Indische Olympiërs, een epos, waaraan Somadeva 1544 dubbelverzen wijdt, slinkt bij den ander tot 245. Maar Kṣemendra heeft een zwak voor eigennamen. Van al zijne dramatis personae, ook van de meest onbeduidende, geeft hij conscientieuselijk de namen op. Meer dan eens, waar Somadeva spreekt van 'n koopman, 'n monnik, 'n koning, verzuimt hij niet den naam, zooals hij dien in het Groote Verhaal vond, er bij te voegen. Een andere liefhebberij van hem is zijn preeklust. In alle passages, waarin gebeden tot een der vele goden voorkomen, of waar geestelijke heeren, liefst Buddhistische, stichtelijke taal laten hooren, blijft hij graag lang aan het woord. Eens zelfs kan hij den

lust niet weerstaan ook hier zijne veelzijdige bedrevenheid in de ars poetica te laten zien in den vorm van een devoot gebed aan Viṣṇu in sierlijk kunstproza met zeer lange en kunstig opgebouwde composita, dat wonderlijk opduikt te midden van een werk, dat overigens geheel in gebonden stijl is vervaardigd. In hoeverre die hebbelijkheid verband mag houden met eene andere liefhebberij van hem, om bij gewaagde erotische situaties gaarne te verwijlen, daarover acht ik mij niet competent een oordeel uit te spreken.

Afgescheiden van zijne beteekenis voor de Indische letteren, is het Groote Verhaal om zijn inhoud, ik heb het reeds met een enkel woord gezegd, van meer algemeen belang. Hoe men over zijn auteur Guṇāḍhya moge denken, hetzij men hem voor verdicht houdt of voor een historisch persoon, het is zonneklaar dat zijn werk in hoofdzaak niet is het voortbrengsel van eigen vinding, maar bestond in het verzamelen van reeds voorhanden vertellingen van allerlei aard. Het plan van het poëem is als dat van de andere Indische verhaalbundels. In eene raamvertelling zijn een menigte verhalen, als zoovele episoden en intermezzo's, ingelascht. Dikwijls komt het voor dat het episodische vertelsel zelf weder als kader dient voor andere. Deze welbekende verhaaltrant, die zich ook in onze Westersche letteren reeds betrekkelijk vroeg vertoont — men denke slechts aan de Metamorphosen van Apulejus; zelfs in de Metamorphosen van Ovidius vindt men er voorbeelden van — is hier ten top gevoerd. Verscheidene boeken van het Groote Verhaal zijn niets dan ingelaschte tusschenverhalen. De inschakeling geschiedt met grooter talent in het voorste gedeelte van het werk. In de latere boeken is het verband met het hoofdverhaal vrij los. Trouwens daarin zijn oudere vermaarde vertelselbundels in hun geheel opgenomen, zooals het Pañcatantra, de 25 geschiedenissen van het lijkenspook, de avonturen van Mṛgāṅkadatta en zijne tien metgezellen. De laatste lambaka, het verhaal van koning Viṣamaçila, die de barbaren ten onder bracht, heeft veel van een later toevoegsel, zou men zoo zeggen — zoo los hangt

dat boek er bij — maar het is mij gebleken dat dit niet het geval is.

Het hoofdverhaal betreft de faits et gestes van Naravahanadatta, den zoon van koning Udayana, die opklom tot den hoogen hemelschen rang van souverein monarch (*cakravartin*) over de Luchtgeesten. Die verheffing kon niet uitblijven; want al was hij, menschelijkerwijze gesproken, een gewone prins, in hem was herboren Kama, de Indische Amor, wiens lichaam indertijd door de vlam uit Çiva's voorhoofdsoog tot asch was verteerd. Zijn vader Udayana en wat er van dezen verteld wordt, maakt ongetwijfeld deel uit van oude overlevering. Hij is eene populaire figuur, die ook bij de Buddhisten en wel als tijdgenoot van Çakyamuni bekend staat. De wijze, waarop Kālidāsa in zijn „Wolkenbode" van Udayana en zijne stad Kauçāmbi gewaagt, doet eenigszins denken aan de wijze, waarop een oude burcht aan Rijn of Maas met de daarbij behoorende locale sage in reisbeschrijvingen in het voorbijgaan wordt aangegeven. De vroolijke vorst van Kauçambi, in het snarenspel bedreven, als een andere Alcinous dag in dag uit in feesten en genoegens doorbrengend; zijn minister Yaugandharayaṇa, voor wiens doorzicht en scherpzinnigheid niets verborgen kan blijven; zijn steeds zegevierende legeraanvoerder Rumaṇvant en Vasantaka, de metgezel in zijn avonturen en minnarijen, maar tevens zijn troost en helper in tegenspoed — zijn typen met sprekende trekken, die de samensteller van het Groote Verhaal niet verzon, maar vond. Zoolang het hoofdverhaal zich met Udayana bezig houdt, hoe hij zich zijn twee voornaamste gemalinnen verwierf en, dank het wijs beleid van zijn voortreffelijken eersten minister, ook den rang van opperkoning over de gansche aarde, is het boeiend en vol van leven en teekening. Maar zijn zoon Naravāhanadatta, diens ministers en de eindelooze reeks van zijne steeds vermeerderende vrouwenschaar, wier verwerving den inhoud uitmaakt der raamvertelling van lamb. VI—XVIII, dragen niet den stempel van de volksoverlevering. Ik houd die voor het product van de

verbeelding des dichters, of juister gezegd, voor eene projectie in de hemelsche gewesten van het *cakravartin*-type van een monarch, zooals het volksgeloof het hem aan de hand deed. De figuur van Naravâhanadatta, wiens naam „door Kubera gegeven" men in het Grieksch zou kunnen vertolken met Ploetodoros of Ploetodotos, en welke naam even veel of even weinig sprekend is als gene zijn zou, heeft al zeer weinig individueels. Hij maakt eene serie door van lotgevallen, en verricht een aantal daden, die machtig veel op elkander gelijken, en waarbij hij als beschermeling van sommige goden en vooral van Çiva zelf, eene voor een held wel wat passieve rol speelt, die aan den Virgiliaanschen Aeneas herinnert, tot eindelijk, als schitterend besluit van al die avonturen hem de opperheerschappij ten deel valt in de Nephelokokkygia boven de hellingen van de sneeuwtoppen van den heiligen Çivaberg Kailâsa. Dit relaas zou spoedig vervelen, wanneer het alleen stond. Juist hierom nemen in de meeste der latere boeken de tusschenverhalen een zoo overwegende plaats in. Ditzelfde talent van compositie erken ik bij den maker van het Groote Verhaal hierin, dat hij zijn held tot zoon maakte van Udayana. Met voordacht zal hij Naravâhanadatta, de nieuwe incarnatie van Kâma, zooals hij het voorstelt, hebben doen geboren worden in eene familie van ouds in den glans van de sage met zacht sprookjeslicht als overgoten.

Maar de raamvertelling doet er betrekkelijk weinig toe. Zij heeft slechts waarde en bekendheid in letterkundige kringen, en raakt het volksgeloof niet. Zooals gezegd, ligt de beteekenis van het Groote Verhaal in de vele ingelaschte vertellingen. Vooral in Somadeva's talentvolle behandeling komen zij in hare waarde uit. Eensdeels als magazijn van volksvertelsels van allerlei aard, die hun parallellen vinden in zoovele overleveringen bij andere volken: fabels, sprookjes, novellen, legenden, en die tot vergelijkend onderzoek uitlokken, ik zou haast zeggen: dwingen; anderdeels als een bonte rij van tafereelen uit de veelvormige Indische maatschappij van de middeleeuwen, die hier met een frischheid en scherpte van

lijnen en omtrekken geteekend is, zooals nergens anders in de Indische letteren.

Het is mijne bedoeling niet thans stil te staan bij dien bonten vertelselschat. Ik zal mij tot eenige punten bepalen. Wij hebben vooreerst te onderscheiden tusschen de op zich zelf staande vertellingen, die ieder voor zich in een hoofd verhaal ingestrooid zijn, en de groote complexen, wanneer bestaande bundels met huid en haar, om het zoo eens te zeggen, in het verhaal zijn geïncorporeerd. Zulke gedeelten dragen naar toon en inhoud eigen karakter. Als zoodanig komen, behalve de reeds vroeger vermelde bundels, die het Pañcatantra en de Vetalapancavimçati bevatten, ook eenige groepen van vertellingen in aanmerking, die in Buddhistische kringen te huis behooren. Met name vindt men die in het Zesde Boek van Somadeva, doch ook elders, en menige legende, menig exemplum, menige preek, die in Buddhistische teksten op hunne plaats zouden zijn, maken ook in het Groote Verhaal hunne verschijning. Eén voorbeeld slechts uit vele. In tar. 27 van den Kathāsaritsāgara, blz. 158—160 bij Ksemendra, staat eene vertelling van den Buddhistischen koning van Takṣaçilā, de stad Taxila van de Grieksche geschiedbronnen. Deze toont zich een echte Çākyazoon, zoowel in zijn kloosterbouw als in zijn bekeeringsijver. Hem komt een zijner onderdanen, een rijk koopman zijn nood klagen, dat zijn zoon, een aanhanger van het oude Brahmanisme, hem steeds verwijten doet, omdat hij de Vedische offers en gebruiken verwaarloost en de Buddhistische monniken eert en met maaltijden en geschenken bedenkt. De koning veinst op den jongen man uiterst vertoornd te zijn. Hij veroordeelt hem ter dood, en laat zich door zijn vader quasi verbidden om hem een uitstel van twee maanden toe te staan. Als de termijn verstreken is, moet hij weder voor zijn aangezicht verschijnen. „Wat zie je er vermagerd uit!” zegt de koning tot den koopmanszoon; „ik heb je toch geen vasten opgelegd”. „Och, sire”, antwoordt de ander, „hoe kon ik aan eten denken? van het oogenblik af dat ik door u was aangewezen

om te sterven, zie ik alle dagen niets dan den dood voor mij, al dichter en dichter aankomend". „Mijn zoon", herneemt de koning, „ik heb een list gebruikt om u de vrees voor den dood te leeren. Zulk een vrees voor den dood bestaat er voor elk schepsel. Is dit nu niet de beste leer, die de schepselen beweldadigt door hen daarvoor te vrijwaren?" Zoodoende bekeert hij den jongeling, en leert hem vervolgens op zijn verzoek, hoe hij de verlossing bereiken kan. Om hem dit bij te brengen, gelast hij hem met eene schaal in de hand, die boordevol gevuld is met olie, een rondgang door de stad te maken. „Pas op", zegt hij, „dat gij geen druppel laat overloopen; achter u gaan mannen met uitgetogen zwaard, die u zullen dooden, als er olie uitloopt". En als de jonge man zijn rondgang volbracht heeft zonder te storten, vraagt hij hem bij zijne terugkomst: „Wel, vertel mij eens wat gij onderweg zoo al gezien hebt", waarop hij ten antwoord krijgt: „Hoe kon ik opletten op wat om mij heen geschiedde, waar ik al mijne aandacht noodig had om te zorgen dat ik geen olie overstortte?" „Zoo gaat het", zei de koning, „als men naar verlossing streeft; men sluite zich af van de buitenwereld en keere in tot zich zelven en betrachte de ware leer". Dat deze anecdote, waarvan men parallellen in de Russische folklore en in de Gesta Romanorum gevonden heeft, in den vorm waarin zij hier verteld wordt, van Buddhistischen oorsprong is, mag men gereedelijk aannemen. Bewezen acht ik het, doordat ik de parabel, waarop het vertelseltje berust, vind in een gezaghebbend werk van Buddhistische theologie, en wel in dezelfde termen vervat.

De samensteller van de Bṛhatkathā was echter geen Buddhist. Zijn werk verheerlijkt Çiva als het Opperwezen en ademt een Çivaïetischen geest; uitteraard is het rijk aan verhalen van sectarischen aard, waarin de machtige Tijdgod en zijne gemalin, mitsgaders de goden en wezens, die tot het Çivaïetische pantheon behooren, eene hoofdrol vervullen. Maar hij was geen fanaticus. Menig verhaal ontleende hij aan kringen, die Viṣṇu boven andere goden vereerden. Vertelsels, zeer wereld-

sche zelfs en van vrome strekking, die een loopje nemen met devotie en werkheiligheid, waren mede van zijne gading, wanneer ze nl. aardig verteld waren. Van de antithese stoorde hij zich niet. Dit kwam aan de verscheidenheid van het geheel ten goede. Het is ook niet on Indisch. Want al moge bij sectarische twisten ook in Indië het woord van Rückert gelden :

> Sie halten gegenseits allein sich für Erkorene
> Und die den anderen Weg einschlagen, für Verlorene.

men is daar te zeer vertrouwd met de bontheid van onderling verschillende heilsleeren met bijbehoorende verschillende ordeningen en ritueelen, om de betrekkelijke waarde van een andere secte, dan zijne eigene, niet in hooge mate te erkennen. Het aanhangen van de eene leer impliceert niet noodzakelijk het volslagen verwerpen van eene andere. Dezelfde Kṣemendra, die het Groote Verhaal in Sanskrit overbracht, is de auteur zoowel van eene verheerlijking van de tien avataras van Viṣṇu als van een grootsch geconcipiëerd encomium van de zelfopofferende daden van den Bodhisattva.

Ons groote verhaal bevat ook een enkele oude mythe, gelijk die in Vedische, epische en Purāṇische teksten voorkomen, maar over het geheel niet dikwijls. Zoo staat er een vrij uitvoerig relaas in van de geschiedenis van Nala en Damayanti, waarbij, merkwaardig genoeg, onze beide Sanskrit redacties bij een paar essentiëele punten onderling verschillen. In het verhaal van Purūravas en Urvaçı wordt die oude koning als een vurig vereerder van Viṣṇu (*parama-Vaiṣṇava*) voorgesteld in den Kathāsaritsāgara; bij Kṣemendra wordt dat niet vermeld. Ik houd het er voor, dat deze geleerde dichter met voordacht een trek heeft weggelaten, die de oude Bṛhatkatha natuurlijk uit eene Viṣṇuietische voorstelling van de oude mythe overnam, maar van welks onoorspronkelijkheid hij, evengoed als wij, overtuigd was.

II.

Wanneer is de Bṛhatkathā vervaardigd?

De vraag wordt door gezaghebbende geleerden verschillend beantwoord. In 1876 wees Albrecht Weber aarzelend het dichtwerk toe aan de zesde eeuw onzer jaartelling; „aus etwa den sechsten Jahrh."; en hij verzuimde niet achter „sechsten" een vraagteeken te plaatsen. Een jaar later liet Bühler in zijn *Detailed Report of a Tour in Kashmir* zich veel beslister uit; hij zegt daar: „Guṇāḍhya's Vṛhatkathā goes back to the first or second century of our era". Daarentegen geeft Sylvain Lévi in zijn werk over het Indische tooneel (1891) ergens in een noot de voorkeur aan een datum, die tusschen beide in ligt. „L'auteur de la Bṛhatkathâ paiçâcî, qui vivait avant la fin du VIe siècle et probablement au IIIème".

Omtrent den *terminus ad quem* kan geen kwestie zijn. In de 6e eeuw was het werk vermaard. Subandhu, die in die eeuw zal geleefd hebben, zinspeelt herhaaldelijk op het Groote Verhaal. De *terminus ex quo* is veel onzekerder. Vroeger dan het begin onzer jaartelling is hij niet te plaatsen, en wel om deze reden. In 's Verhaals Voetstuk, den eersten lambaka, treden o. a. als personen op Pāṇini, de beroemde grammaticus, en Kātyāyana Vararuci, die een reeks van verbeteringen en aanvullingen op diens grammatica heeft gemaakt; ook van Candragupta, dien de Grieken als Sandracottus kennen, en van diens verheffing tot het koningschap wordt gewag gemaakt. Zoodoende moet het poëem *per se* jonger zijn dan 300 v. Chr. Maar de dingen, die omtrent hen en hunne tijdgenooten verhaald worden, zijn zoo vol fabelen en ook niet vrij van anachronismen, dat het communi consensu, reeds bij de eerste kennismaking met den Kathāsaritsāgara vaststond: dit relaas moet vrij wat eeuwen zijn neergeschreven na den dood van de historische personen, die er in voorkomen. Bühler's datum: 1ste of 2de eeuw na Chr. steunt op die algemeene overwegingen, die hij ook niet nader heeft aangegeven. De meeste geleerden sluiten zich bij hem aan of

beroepen zich altans op zijn gezag, wanneer zij in zijne beslissing berusten.

Onlangs heeft de historicus Vincent A. Smith, gebruik makende van epigraphische gegevens en van koningslijsten in de Puraṇas, het bewijs trachten te leveren dat Bühler's dateering juist is, of nog sterker, hij meent den tijd der vervaardiging vrij nauwkeurig te kunnen vastleggen. Hij stelt dien op 70 A.D. ongeveer. Zijn betoog is zeer scherpzinnig, maar onderstelt vastheid van allerlei grootheden, waarvan de waarde in werkelijkheid uiterst onzeker is. En zelfs toegegeven dat hij er in geslaagd is te bewijzen dat Satavahana, de koning die Guṇaḍhya's Groote Verhaal zou hebben opgeschreven, van voorstuk voorzien en over de wereld verbreid, in dien tijd heeft geleefd, dan nog staan wij voor het onoplosbare raadsel, hoe die Sātavāhana, tijdgenoot van Nero, tot minister kan gehad hebben Guṇāḍhya, die blijkens hetgeen er van hem en van zijn tijdgenoot Vararuci verhaald wordt, geleefd moet hebben tijdens Alexander den Groote en Seleucus Nicator! Daarom, wat er van Sātavāhana in het Groote Verhaal verteld wordt, moet men niet voor historie uitgeven. Het is legende. Aan de hand van de gegevens door Smith verstrekt, zou men er veeleer toe moeten komen, de vervaardiging van het gedicht minstens twee eeuwen na Nero te stellen, dus ongeveer in den tijd, door Sylvain Lévi aangenomen.

Wanneer men zich niet bepaald had tot den eersten lambaka, maar het gedicht in zijn geheel aan een dergelijk onderzoek had dienstbaar gemaakt, zou men reeds lang hebben gezien dat ook die dateering nog te vroeg is.

In den lambaka getiteld Ratnaprabhā, die de zevende is bij Somadeva, de veertiende bij Kṣemendra, komt eene wonderbaarlijke geschiedenis voor van een koning Cirāyus (langlever), wiens minister Nāgārjuna tooverkruiden weet te bereiden, die hem in staat stellen 's konings leven en dat van hem zelven naar willekeur te verlengen. Zoo treedt Zijne Majesteit reeds in de achtste eeuw zijns levens, *ἀθάνατος καὶ ἀγήρως ἤματα πάντα*, tot schrik van de goden, die niet zonder reden

bevreesd worden dat Nāgārjuna het geheele menschdom onsterfelijk gaat maken, en tot ergernis van zijn eigen zonen, van welke de een den ander als kroonprins opvolgt, zonder ooit koning te kunnen worden; zij sterven immers allen vóór hunnen vader. Eindelijk wordt aan dien onhoudbaren toestand een einde gemaakt. Van den kant der goden, doordat zij een gezantschap tot den wonderdoener afvaardigen, dat hem er van afbrengt om zijn onsterfelijkheidsmiddel aan alle menschen ten goede te doen komen; van den kant der kroonprinsen, doordat de moeder van den op dat oogenblik fungeerenden eene list verzint, die koning en minister onvermijdelijk om het leven moet brengen, en die met goed gevolg wordt uitgevoerd. Als iets in dit verhaaltje ontwijfelbaar is, dan is het dit. Wij hebben hier een legende waarvan niemand anders de held is dan de groote toovermachtige Nāgārjuna, de bij de Mahāyānisten hoogvereerde kerkvorst; hij wordt genoemd *Bodhisattvāṃçasambhava* en de opofferende daad van mildheid, die hem in het genoemde verhaal het leven kost, is de wegschenking van zijn hoofd, een van de typische wegschenkingen, die een Bodhisattva doet. En wat alles afdoet, de Chineesche reiziger Hiwen-thsang vertelt omtrent den vermaarden kerkvader diezelfde overlevering betreffende zijn levenselixer.

De historische Nāgārjuna wordt door de Buddhistische traditie eenstemmig geplaatst in den tijd na Kaniṣka; volgens onzen voorzitter zal hij van ongeveer 150, dus in den tijd der Antonijnen geleefd hebben. Hiermede ontzinkt aan de chronologie van Vincent A. Smith de vaste bodem. De Sātavāhana, tijdgenoot van Nero en Vespasiaan, kan kwalijk een minister hebben gehad die een wonderverhaal te boek stelde, gezet op naam van iemand die een paar menschengeslachten na hem leven zou! Voorts, redeneerende als wij gedaan hebben, blijft er geen andere gevolgtrekking over dan deze, dat de geschiedenis van Nāgārjuna, die een integreerend deel van het Groote Verhaal uitmaakt, in dien vorm en met diens naam geëtiketteerd, onmogelijk vóór 200 kan geconcipieerd zijn, en dat zij waarschijnlijk veel later te boek gesteld is.

Een tweede criterium wordt ons verschaft door de vermelding van het betelgebruik. Ook dit komt voor in een stuk, dat van de oorspronkelijke Bṛhatkatha deel moet hebben uitgemaakt. Het staat in den volumineusen lambaka Çaçaṅkavatı, den twaalfden van Somadeva, die overeenkomt met den negenden bij Kṣemendra. Het grootste gedeelte van dat boek wordt ingenomen door het relaas van de lotgevallen van Mṛgaṅkadatta, een avonturenverhaal, dat eene op zich zelf staande episode vormt. De held van het verhaal is een koningszoon. Hem verbande zijn vader op aanstoken van zijn eersten minister, die den prins beschuldigde door tooverkunst zijn vader een aanval van cholera te hebben bezorgd, om zoodoende vóór den tijd den troon te kunnen beklimmen. Die beschuldiging was verzonnen, en wel als eene wraakneming van den minister, die zich ten hoogste beleedigd had gevoeld, omdat een sirihpruim, die de prins van het platte dak van zijn paleis uitspoog, bij ongeluk op zijn hoofd was neergekomen.

Deze trek in een verhaal, waar hij van wezenlijke beteekenis is, bewijst dat het betelkauwen in die dagen verbreid moet geweest zijn, althans onder de groote heeren. Nu heeft eerst Weber, in de *Indische Streifen*, later onze voorzitter in zijne „Bijdrage tot de verklaring van eenige woorden in Pali-geschriften voorkomende” er op gewezen, dat het al of niet voorkomen van het betelgebruik een criterium oplevert voor eene tijdgrens bij de tijdsbepaling van letterkundige voortbrengselen. Wel te verstaan eene globale. Nauwkeurig is die lijn niet te trekken. „In de oudere deelen van de Buddhistische kanonieke boeken wordt het gebruik niet vermeld, evenmin in het Mahābhārata en Rāmāyaṇa, ook niet bij Caraka”, die als lijfarts van koning Kaniṣka zeker niet vóór de eerste eeuw onzer jaartelling te stellen is. In het Avadānaçataka, dat ik voor later dan Kaniṣka houd, komt het betelkauwen evenmin voor. De medicus Suçruta, uit de 6e eeuw of misschien iets vroeger, en de dichter Subandhu vermelden het wél. Op Ceylon weten wij zeker dat dit gebruik

in de 5e eeuw bestond, want de Mahāvaṃso kent het. Zoodoende komen wij tot een tijdvak, dat ligt tusschen 200 en 500.

Dat in werkelijkheid de tijd van de vervaardiging van het Groote Verhaal dichter bij 500 gelegen moet zijn, dan bij 200, vloeit voort uit verschillende overwegingen. Vooreerst is het waarschijnlijk dat de geschiedenis van Mṛgāṅkadatta reeds als afzonderlijk werk geruimen tijd bestaan had, voordat zij in het Groote Verhaal is opgenomen. Dan wordt de Bṛhatkathā in de voorrede van een vermaarden historischen roman uit de eerste helft van de zevende eeuw, Bāṇa's „Leven van koning Harṣa", in zulke bewoordingen en in zulk een verband genoemd, dat men op zijn hoogst eene tijdruimte van vier, vijf generaties tusschen beide mag onderstellen. Zoodoende zullen wij wel niet ver van de waarheid zijn, wanneer wij als vermoedelijke dagteekening voor onze Bṛhatkathā het midden der vijfde eeuw aannemen.

De dateering, door mij bepleit, kan nog door andere kleinere aanwijzingen van meer onzekeren aard gesteund worden. Ook heeft zij op zich zelve niets onwaarschijnlijks. Maar er is geen rekening gehouden met een nieuw feit en wel een van beteekenis. Er bestaat nog eene derde Sanskrit bewerking van het Groote Verhaal. Zij is reeds in 1893 ontdekt. Een Indisch geleerde, Hara Prásád, vond ze in een Nepaleesch hds., dat hij door bemiddeling van een vriend van hem van uit dat land had ontvangen. Ofschoon hij van dat fragment — want hoewel het 4¼ duizend dubbelverzen telt, is het slechts een betrekkelijk klein gedeelte van het werk — aanstonds eene korte mededeeling in den *Journal of the Asiatic Society of Bengal* deed, heeft het niet dadelijk de aandacht getrokken. Maar in 1898 vond Sylvain Lévi bij zijn verblijf in Nepal een tweede, korter manuscript dat een deel van denzelfden tekst bevat. Thans is een zijner leerlingen, Félix Lacôte, bezig dien naar beide handschriften uit te geven. Als een staaltje van zijn arbeid heeft hij den eersten zang met vertaling in het Januari-nummer van 1906 van den

Journal Asiatique gepubliceerd. Uit dezen tekst, alsmede uit hetgeen ons in dat opstel over den inhoud van het nog niet gepubliceerde wordt medegedeeld, blijkt ten duidelijkste dat wij hier te doen hebben met een werk, dat wel Bṛhatkatha mag heeten, welks hoofdinhoud ook dezelfde personen en feiten betreft, maar dat in sterke mate afwijkt, ja een ander werk moet wezen dan dat, waaruit de twee Kasjmirsche dichters geput hebben. Dit ligt zoo voor de hand, dat reeds Hara Prásád uit de bloote kennismaking met de colophons der zangen dit had ingezien.

Een jong Duitsch geleerde, die zich sedert verscheidene jaren op niet onverdienstelijke wijze met een onderzoek naar de verschillende redacties van het Pañcatantra onledig houdt, dr. Hertel, heeft onlangs, op grond van den schamele gegevens, die hij bij Hara Prásád vond — het stuk van Lacôte kende hij niet — de stelling verkondigd, dat dit nieuwe fragment eene oudere en zuiverder redactie van het Groote Verhaal vertegenwoordigt, dan de ons uit Somadeva en Kṣemendra bekende. Deze laatste zou zijn rijkdom aan episoden ten deele aan interpolaties verschuldigd zijn, o. a. de gedeelten die Pañcatantra en Vetālapañcaviṃçati bevatten houdt hij voor toevoegsels, evenzoo den eersten lambaka, die 's Verhaals Voetstuk betiteld is.

Ik vermeld dit gevoelen alleen volledigheidshalve, zonder dat ik mij geroepen gevoel het te weerleggen of aan te nemen. Het zijn losse beweringen zonder argumentatie. Ook had degeen, die ze uitsprak, geen letter gelezen van den tekst, dien hij tot de oudste redactie proclameert.

Felix Lacôte zelf spreekt niet zoo boud. „Est-il" [die tekst nl.], zegt hij, „un portrait plus fidèle de la Bṛhatkathā de Guṇāḍhya que le Kathāsaritsāgara et la Bṛhatkathāmañjarī? Je m'expliquerai ultérieurement sur cette question. Mais il est dès maintenant certain qu'il devient une pièce essentielle dans le procès".

Ik prijs die voorzichtigheid. Zij moet te eer betracht worden, omdat beide heeren, de eenigen, meen ik, die tot nog

toe na Hara Prásád zelven over het bewuste fragment geschreven hebben, het als iets van zelfs sprekends schijnen aan te nemen, dat dit begint bij het begin van het gedicht. De onderschriften van de hoofdstukken zijn ook genummerd: eerste, tweede sarga enz. Maar de sargas behoeven daarom niet te zijn sargas van het Eerste Boek. De indruk, dien ik van den eersten sarga, den eenigen die uitgegeven is, ontving, leidt mij er toe dit te betwijfelen. Er staat een verhaal in, dat in de andere recensie niet voorkomt, maar de feiten waarover het loopt hangen samen met gebeurtenissen die in een van de latere boeken van de ons bekende Bṛhatkathā te huis behooren. Dan is de wijze waarop de auteur met zijn verhaal als met de deur in huis valt zonder eenige voorbereiding of inleiding, te zeer in strijd met de gewoonte van de Indische litterati, dan dat men niet hierom alleen geneigd zou moeten zijn het ons bewaarde gedeelte te beschouwen als niet beginnende met het begin van het geheele werk. Ik houd het er voor dat een nieuw boek begint.

Uit de titels der nog niet gepubliceerde sargas en uit wat Lacôte daarover ten beste geeft, blijkt dat Naravāhanadatta zelf daarin de geschiedenis van zijn leven en daden verhaalt. Deze behandelingswijze van de stof wijkt zoo sterk af van de Bṛhatkathā, die wij uit Kathās. en Bṛhkm. kennen, dat er groote kans is dat ons fragment deel uitmaakt van eene zelfstandige en vrije bewerking van den inhoud van het Groote Verhaal, maar niet van het tekstueele Groote Verhaal zelve. De titel van het boek, zooals die in de onderschriften te lezen staat: *Bṛhatkathāyāṃ çlokasaṃgrahe*, laat ook meer dan éene uitlegging toe.

Een nader oordeel dient men op te schorten tot na het verschijnen van Lacôte's uitgave. Maar reeds nu kan ik een positief gegeven bijbrengen voor de aannemelijkheid van de gangbare voorstelling, dat de Bṛhatkathā, zooals die in den Kathāsaritsāgara tot ons gekomen is, overeenkomt met het door auteurs van de 6e en 7e eeuw onder dien naam geprezen gedicht. In de Vāsavadattā van Subandhu, de vermaarde

novelle, die van begin tot eind uit woordspelingen, dubbelzinnige wendingen en fijne, geleerde toespeling hoogst kunstig is opgebouwd, staat ergens van de stad Pāṭaliputra, dat zij was getooid met fraaie woningen, die in zooverre met de *lambhakas* van de Bṛhatkatha overeenkwamen, dat zij van *çālabhañjikā* waren voorzien. Dit beteekent ten opzichte van de stad, dat er door zuilen geschraagde huizen stonden; ten opzichte van de Bṛhatkatha wordt gezinspeeld op een door Indra tot straf voor een vergrijp in eene karyatide veranderde hemelnymph. Welnu, het verhaal, hoe die nymph een dobbelaar tot man krijgt en door welke list hij haar uit haar zuiltoestand verlost, kan men in een van de laatste zangen bij Somadeva lezen; dit relaas staat gelijkluidend in den daarmede overeenkomstigen passage van Kṣemendra. Beide vonden het dus in de Paiçāci Bṛhatkatha. Toch maakt het niet alleen geen deel uit van de raamvertelling; het is niet eens eene daarin ingelaschte episode, maar is ingeschakeld in eene andere episode, die den inhoud van het laatste boek vormt en die er zoo los bij hangt, dat men geneigd zou zijn, zoo iets, althans dat boek voor een later toevoegsel te houden. Evenwel Subandhu, die vóór het jaar 600 leefde, kende die episode van dat tusschenverhaal!

Er bestaat, wel beschouwd, geen reden om bij den tegenwoordigen stand onzer kennis af te wijken van de overtuiging dat de Kathāsaritsāgara ons getrouw getuigenis geeft van het beroemde „Groote Verhaal", zooals het in den bloeitijd van de klassieke Sanskrit letterkunde er uit zag. De mogelijkheid van verschillende redacties bestaat natuurlijk. Maar dat de groote verhalenreeksen, die met het hoofdverhaal niets hebben uit te staan, onoorspronkelijke inlasschingen zijn, moet altijd nog bewezen worden. Wanneer ik zoo den opzet en de dispositie van het Paiçāci gedicht naga, kan ik niet nalaten daarbij te zien eene bewuste navolging van de uiterlijke indeeling van het Mahābhārata. Evenals dit, is het Groote Verhaal in 18 boeken verdeeld. Ja, het schijnt dat op den overmatigen omvang van het twaalfde boek van den Katha-

saritsāgara en de buitengewone kortheid van het daaraan voorafgaande, van invloed geweest is de omstandigheid dat in het Mahābhārata op het zeer korte elfde boek, het Strīparva, het buitengewoon lange Çāntiparva volgt.

In deze opvatting heeft de dateering van de Bṛhatkathā nog eene wijdere strekking. Zij geeft den terminus ad quem aan voor de tijdsbepaling van de oudere en kleinere bundels, waaronder vrij belangrijke, die daarin zijn verwerkt. Met name geldt dit voor de twee, die ik reeds meer dan eens genoemd heb en die onder de titels van Pañcatantra en Vetālapañcaviṃçati door vertalingen wijd en zijd verbreid zijn geworden. Hier komt nog iets anders bij in aanmerking. Bij de groote populariteit, die deze twee verhalenreeksen in Indië hadden en hebben, bestaan er eene groote menigte redactiën van. Bijkans elk nieuw hds. van Pañcatantra brengt een eenigszins afwijkenden tekst, „ut paene", zooals Kosegarten, de eerste Europeesche uitgever van dit werk, zich uitlaat, „ut paene quot codices tot textus dicere possis"; Wilson zeide er zelfs van: „where stanzas and even stories are often omitted or inserted at the pleasure of the transcriber". Misschien is dit laatste wel wat te sterk gesproken, maar dat er een aantal zelfstandige bewerkingen van Pañcatantra met zeer groote afwijkingen onderling bestaan, zien wij klaarder dan den dag. Uit de Bṛhatkathā, waarin het Pañcatantra is opgenomen, leeren wij een vorm van dien tekst kennen, zooals die in de 5e eeuw onzer jaartelling in omloop was. Door een gelukkig toeval heeft Bühler indertijd tijdens zijn verblijf in Kasjmir (1877) een hds. kunnen aankoopen, dat een Pañcatantra-tekst bevat, die alleen in de hoofdlijnen overeenkomt met wat ik de vulgaat zal noemen, maar én in de wijze van voorstelling én in de aangehaalde dichtregelen en spreuken geheel wat anders is; ook heeft deze Kasjmir-tekst minder vertelsels. Door vergelijking van deze, voor een paar jaren door dr. Hertel uitgegeven recensie, met de vulgaat en met de redactie, zooals de bewerker van het Groote Verhaal vóór zich moet gehad hebben, is gebleken, dat laatstgenoemde veel nauwer daarmede

verwant is, dan met die van de vulgaat. Somadeva's Pañcatantra-vertellingen blijken het dichtst te staan bij wat men mag onderstellen dat de oude Pehlevi-vertaling van het vermaarde boek geweest is, die in de 6e eeuw onder Khosroe Noesjirwan vervaardigd is, en die als de geschiedenis van Kalilah en Dimnah in Arabisch, Hebreeuwsch, Syrisch, Latijnsch gewaad gestoken, hare eeuwen durende reis door het Westen gemaakt heeft.

Het is mijne bedoeling niet hierbij langer te verwijlen. Van één punt, dat bij de vergelijking onzer Pancatantra redacties mijne aandacht getrokken heeft, wil ik nog gewagen, en daarmede zal ik tevens mijne mededeeling besluiten. Ik heb er eene belangrijke vingerwijzing gevonden voor de tijdsbepaling van het beroemde tooneelstuk van Viçakhadatta, het drama Mudrārākṣasa. Wij weten niets hoegenaamd van den persoon van den auteur, blijkens zijn werk een knap dramaturg. Noch uit den inhoud, noch uit de taal is iets omtrent zijn tijd op te maken. Zeer uiteenloopende dateeringen zijn er dan ook voorgeslagen. Wilson, en in navolging van hem Weber, schatten het stuk als ongeveer uit de 12e eeuw; Macdonnell wil niet later gaan dan 800; Jacobi heeft uit een paar hoogst onzekere gegevens tot de tweede helft van de 9e eeuw, ja zelfs tot den datum van opvoering 2 Dec. 860 geconcludeerd; en de Hindoe geleerde die eene uitgave van het stuk bezorgde, Kāshināth Trimbak Telang, komt o. a. op grond van de beteekenis die, volgens hem, het Buddhisme in het stuk heeft, tot de conclusie, dat het in het eerste gedeelte van de 8e eeuw te stellen is. Ik houd het voor vele eeuwen ouder, en wel hierom.

In den 60sten taraṅga van Kathāsaritsāgara, welks inhoud grootendeels met dien van het eerste boek van Pañcatantra samenvalt, komt het volgende voor. Damanaka raadt den leeuw aan den stier, zijn minister, te dooden. De Fortuna Regia, zegt hij, gaat niet mede, wanneer de minister aan zijn koning gelijk wordt gemaakt. Zij kan niet lang bij twee hooggeplaatsten tegelijk verwijlen, de wufte godin laat stellig

een van beiden in den steek. Deze spreuk is eene vrije navolging van een dergelijke strophe, die in het vierde bedrijf van het drama Mudrārākṣasa voorkomt. Zij wordt daar uitgesproken door den minister Rakṣasa, den trouwen dienaar van het door Candragupta van den troon gestooten huis der Nandas. Hij had zich aangesloten bij het hoofd der ontevredenen, die den usurpator door gewapend verzet verdrijven wilden, en meende dat het oogenblik daartoe gunstig was; want, zoo luidde het gerucht, Candragupta was met zijn alvermogenden minister Caṇakya, aan wiens wijsheid en beleid hij zijn voorspoed te danken had, in onmin geraakt. Geloof slaande aan dat gerucht, en niet wetende dat zijn tegenstander Caṇakya dat zelf had laten verbreiden, geeft hij luide zijne blijdschap te kennen. Onder meer jubelt hij als volgt: „Een koning, die gewoon was door de oogen van zijn minister te zien, is, wanneer hij het eenmaal zonder hem moet stellen, als een zuigeling die de moederborst moet missen". Het is niet goed dat een minister alvermogend is. „Wanneer 's Rijks Fortuna moet zweven boven twee hooggeplaatsten, een koning en een minister die hem boven het hoofd gewassen is, dan moet zij haar voeten wijdbeens plaatsen om op beiden stand te houden; maar als vrouw is haar die inspanning te zwaar; zij verlaat dus een van beiden".

Welnu, juist dezelfde strofe in juist dezelfde woorden, zonder een enkele variant, staat in het oude Kasjmirsche Pañcatantra. Legt men dien tekst naast dien van Somadeva, dan blijkt zonneklaar, dat deze in het Groote Verhaal juist dezelfde redactie van Pañcatantra gevonden heeft. De stanza dus, die in het drama Mudrārākṣasa voorkomt en die in het Kasjmirsche Pañc. geciteerd wordt — met de woorden *sādhu caitad ucyate* — moet dus al gestaan hebben in de redactie van Pañc., die de bewerker van het Groote Verhaal overnam. Dáár is zij een citaat, in het drama in zulks niet aan te nemen. De eigenaardige vorm, waarin zij zich voordoet, en de situatie, die zij onderstelt, passen nergens anders dan in dit tooneelstuk. Viçākhadatta en niemand anders heeft die

stanza gemaakt. Maar als dit zoo is dan moet hij ouder zijn dan de tijd, waarin de oudste ons bekende redactie van het Pañcatantra vervaardigd is, a fortiori dus: vrij wat ouder dan de Bṛhatkatha. Daar wij hebben aangetoond dat deze vertelselbundel niet na het midden der vijfde eeuw kan zijn vervaardigd, moet ook ons tooneelstuk veel vroeger gesteld worden, dus aanmerkelijk minder ver afstaan van de historische gebeurtenissen waarop het berust, dan men tot nog toe placht aan te nemen. Het is zeker ouder dan de oudste ons bekende redactie van het Pañcatantra.

Deze mededeeling is hier juist zoo weergegeven als zij in de vergadering van 13 Mei is voorgedragen. Eene meer in bijzonderheden tredende, voor de vakgenooten in engeren zin bestemde studie van de hier besproken vraagpunten zal deel uitmaken van eene verhandeling *Studies about the Kathāsaritsāgara*, die binnen niet al te langen tijd verschijnen zal.

PSYCHOLOGIE DER RELIGIE,

BIJDRAGE VAN DEN HEER

H. BAVINCK.

De psychologische studie van de religieuse verschijnselen, (van wier ontstaan, karakter en waarde ik beproeven wil, in deze ure eene beknopte schets te geven), is nog wel eene jonge wetenschap, maar werd toch gedurende langen tijd voorbereid. Door de groote bewegingen, welke op godsdienstig gebied in het laatst der 17e en in den aanvang der 18e eeuw plaats hadden, zooals het Pietisme in Duitschland, het Methodisme in Engeland en „the great Awakening" van 1740 in Amerika werd het zwaartepunt uit het object in het subject der religie verlegd. Vóór dien tijd beschouwde men den godsdienst als eene objectieve instelling, wier waarheid en recht boven allen twijfel verheven of in elk geval zeer licht te bewijzen was, en in welke de mensch zich in te leven en waarnaar hij zich te conformeeren had. Thans begon in de religie meer de subjectieve gesteldheid dan de objectieve waarheid te gelden en werd de waarde der leer aan die van het leven ondergeschikt.

Deze nieuwe richting in het godsdienstige leven vond wijsgeerig hare vertolking in Kant, theologisch in Schleiermacher. Tusschen beiden bestaat een niet onbelangrijk verschil. Bij Kant is de religie gebouwd op de moraal en dus een complement, een, zij het ook onmisbaar, ornament van 's menschen zedelijke natuur; bij Schleiermacher wortelt zij in het aan alle denken en willen voorafgaande afhankelijkheidsgevoel en vormt zij het mystisch fundament van heel 's menschen leven en

ontwikkeling. Maar bij beiden komt zij, althans niet in de eerste plaats, als een gebod of als eene gave Gods, doch als menschelijke eigenschap in aanmerking. Door deze nieuwe voorstelling van de religie hebben beiden op de theologie zeer grooten invloed geoefend. In de dogmatiek trad de verandering het duidelijkst aan het licht. In plaats van, gelijk voorheen, uiteenzetting van de leer der Schrift of der kerk te zijn, werd zij beschrijving van bewuste geloofsvoorstellingen of vrome gemoedsaandoeningen. En al trachtte zij daaruit nog wel in den regel tot de daarachter liggende, religieuse realiteit door te dringen; in de subjectieve ervaringen had zij toch haar beginsel en grondslag.

De studie der godsdiensten, welke ten gevolge van de uitbreiding onzer ethnologische kennis in de 19e eeuw met kracht zich naar voren drong, kwam aan deze nieuwe opvatting van de religie ten goede. Niet alleen toch maakte deze studie het noodzakelijk, om de vele en velerlei godsdiensten te classificeeren en hunne onderlinge verhouding te bepalen; maar het scheen hoe langer zoo meer, dat men in den godsdienst altijd en overal met eene en dezelfde menschelijke eigenschap of hebbelijkheid te doen had, welke, evenals bijv. het spraakvermogen, in de verschillendste vormen van voorstellingen, aandoeningen en handelingen zich uiten kon. De onderscheidene godsdiensten en belijdenissen deden zich voor als „varieties" van de éene „religious experience." In de omzetting van de faculteit der theologie in die der godsdienstwetenschap kreeg deze verandering hier te lande haar officieele sanctie.

Bij deze studie der godsdiensten was de aandacht uit den aard der zaak eerst uitsluitend of grootendeels gericht op de objectieve elementen, de bestanddeelen van dogma en cultus, welke in alle godsdiensten voorkomen, en werd dus bij voorkeur de historische methode toegepast. Men moest eerst het materiaal verzamelen en ordenen, dat van alle kanten aangedragen werd; maar men koesterde daarbij toch van den aanvang af de hoop, dat men langs dezen weg ook de problemen van oorsprong en wezen, waarheid en recht der religie tot

oplossing zou kunnen brengen. Ofschoon er altijd nog enkelen aan deze hoop vasthouden, neemt het aantal toch meer en meer toe van hen, die tot bereiking van *dit* doel de historische methode onvoldoende en ongeschikt achten.

Immers, de *oorsprong* van den godsdienst laat zich historisch niet vinden, wijl de religie overal, waar wij aan de hand der geschiedenis in het verledene terug kunnen gaan, reeds lange tijden te voren bestond. Over het *wezen* der religie verspreidt de historie weinig of geen licht, omdat de vele en velerlei godsdiensten zoo ver uiteenloopen, dat men, het bijzondere overal aftrekkende, voor het algemeene en gemeenschappelijke wezen niets dan eene vage en door elk nog weer anders geformuleerde definitie overhoudt. En de *waarheid* en het *recht* van den godsdienst in het algemeen, of van een bepaalden godsdienst in het bijzonder, is historisch voor geen bewijs vatbaar, wijl de categorieën van waar en waar, van recht en onrecht tot eene andere orde van zaken behooren, dan het geschieden zonder meer ons aan de hand doet.

Dit resultaat van de studie der godsdiensten verklaart, waarom eenerzijds sommigen op herstel van de philosophie, van de metaphysica, van de dogmatiek in de godsdienstwetenschap aandringen [1]), en andererzijds vele beoefenaren dezer wetenschap van de historische naar de *psychologische* methode voortschrijden, en van deze de oplossing der religieuse problemen verwachten. De metaphysische weg is toch, zoo redeneeren zij, na Kants critiek van het menschelijk kenvermogen voor goed afgesloten. Speculaties over God en wereld, over oorsprong en wezen en einde der dingen brengen ons geen stap verder; dogmatisch laat zich de waarheid en het recht van den godsdienst niet vaststellen. Het eenige, dat overblijft, is: de religie psychologisch en sociaal te bestudeeren en langs dien weg de beteekenis en de waarde aan te wijzen, welke zij heeft voor het leven van den enkelen mensch en van geheel de maatschappij [2]).

Zulk een studie van den godsdienst zal ook aan dezen zelven ten goede komen. Daar zijn er velen in den laatsten tijd, die

van allen godsdienst vervreemd raken, en die ook door geen arbeid van evangelisatie of zending meer te bereiken of te herwinnen zijn. Wanneer de religie echter, niet metaphysisch of historisch, maar psychologisch en sociaal, in haar verband met den ganschen mensch en met de gansche maatschappij, onderzocht wordt, dan zal hare belangrijkheid, haar onmisbaarheid, hare nuttigheid ook weer worden ingezien. Van de waarde uit zal men dan weer de waarheid en het recht van den godsdienst kunnen aanwijzen; en paedagogiek en pastoraal, religieus en kerkelijk leven, evangeliseerende en missionaire arbeid zullen winst kunnen doen met de vruchten, die het psychologisch onderzoek van de religie afwerpen zal [3]).

Onder deze verwachtingen en beloften is de psychologische studie der religie het eerst in Amerika ter hand genomen. Hier was de bodem er voor bereid. Van 1740 af hebben de zoogenaamde revivals in het godsdienstig leven van het Amerikaansche volk eene groote plaats ingenomen. Het kon niet uitblijven, dat deze telkens terugkeerende opwekkingen ook in wetenschappelijke kringen de aandacht trokken. De groote Amerikaansche theoloog, Jonathan Edwards, onder wiens leiding deze revivals het eerst op breede schaal in Amerika zich vertoonden, schreef reeds een belangrijk tractaat On religious affections [4]).

Later namen de revivalisten de gewoonte aan, om van hunne samenkomsten verslag te geven, en van het aantal bekeerden, met bijvoeging van geslacht en leeftijd, eene lijst op te maken. Deze verslagen trokken de aandacht van G. Stanley Hall, thans president van Clark University; hij begon ernstige studie te maken van de gegevens, welke door deze verslagen te zijner kennis werden gebracht, en kwam reeds spoedig tot de overtuiging, welke hij in de tweede van zijne twaalf Harvard Lectures 5 Febr. 1881 te Boston uitsprak, dat „adolescence was the age of religious impressionability in general and of conversions in particular", dat er m. a. w. een nauw verband bestaat tusschen de physiologische en psychologische veranderingen, die in den puberteitsleeftijd plaats hebben,

en de religieuse ervaringen, welke in die jaren worden gemaakt. Later zette Stanley Hall deze studie niet alleen voor zichzelven voort, maar hij wist ook een aantal bekwame leerlingen te vormen, zooals Burnham, Daniels, Lancaster, Leuba, Starbuck, die met hem hetzelfde veld van onderzoek bearbeidden en sedert 1906 in het *American Journal of religious psychology and education* hun orgaan hebben [5]).

In Europa begon men de belangrijkheid van deze studiën vooral in te zien, nadat William James, hoogleeraar aan de Harvard University, in den cursus van 1901—1902 te Edinburgh zijne Gifford-Lectures hield over *The Varieties of religious experience.* Trouwens, in Frankrijk had de empirische, experimenteele en comparatieve psychologie van Th. Ribot en zijne school er reeds lang den weg voor gebaand. In Genève begon Prof. Theod. Flournoy in het jaar 1901—1902 eene serie van twaalf lezingen over de religieuse psychologie, waarvan de eerste, handelend over *Les principes de la psychologie religieuse*, reeds in Dec. 1902 in de *Archives de psychologie* werd opgenomen en in het volgende jaar ook afzonderlijk werd uitgegeven. In de genoemde landen houden velen zich thans met psychologische onderzoekingen van de godsdienstige verschijnselen bezig; tal van bijzondere studiën, niet alleen over de psychologie van de religie in het algemeen, maar ook over die van het geloof, het gebed, de bekeering, de revivals, de zonde, de vergeving, de heiligmaking, de onsterfelijkheid; van de inspiratie, de prophetie, de mystiek, de ascese, de ecstase, de krankheden van het godsdienstig leven, de secten; van de godsdienstige voorstellingen en gevoelens bij kinderen, bij boeren, in de kringen der arbeiders enz. hebben reeds het licht gezien; en het laat zich verwachten, dat deze studiën in de eerstvolgende jaren nog aanmerkelijk uitgebreid en vermeerderd zullen worden [6]). In Duitschland nam men tegenover deze studiën tot dusver eene eenigszins gereserveerde houding aan; ondanks den bloei, waarin de studie der psychologie daar te lande zich verheugen mag, en in weerwil van de religionsgeschichtliche methode, wier strenge

toepassing in de laatste jaren in de theologie werd geeischt, is de belangstelling in de eigenlijke psychologie der religie er tot dusver gering. Maar er komt verandering; de eerste aflevering van een *Zeitschrift für Religionspsychologie* onder redactie van Pastor Dr. Vorbrodt en Oberarzt Dr. Bressler zag in April dezes jaars het licht.

De religieuse verschijnselen, welke deze psychologie bij voorkeur onderzoekt, vormen eene bepaalde groep. Zij onderzoekt niet *alle* godsdienstige verschijnselen zonder onderscheid, maar laat de studie van de objectieve elementen in den godsdienst, zooals het dogma en den cultus, aan de historische en philosophische wetenschap over. De Religionspsychologie beperkt zich tot het onderzoek der religio subjectiva, tot de religieuse ervaring van het subject, dat is, gelijk Flournoy het uitdrukt, tot „la vie religieuse elle-même, envisagée du dedans, telle qu' elle se déroule dans la conscience personelle du sujet" [7]). En nog nader vestigt zij hare opmerkzaamheid niet zoozeer op de religieuse voorstellingen, als wel op de religieuse gevoelens, aandoeningen en hartstochten, „the feelings, acts and experiences of individual men in their solitude" [8]). Vandaar, dat zij, onwillekeurig of met opzet, liefst zulke religieuse verschijnselen of personen bestudeert, die van den gewonen regel afwijken en tot de interessante gevallen behooren; mystici, ecstatici, fanatici, enthusiasten van allerlei soort en graad, genieten bij haar de voorkeur, omdat, gelijk James het uitdrukt, de „personal religion" bij hen het duidelijkst uitkomt en het religieuse leven het oorspronkelijkst is; zij zijn de genieën, de classici in den godsdienst [9]). Soms schijnt het zelfs, alsof de pathologische verschijnselen in den godsdienst haar nog wel zoo merkwaardig en leerrijk voorkomen als de gezonde; zij past den regel toe, die door Pinel werd aangegeven: „il faut regarder, comment les fous déraissonnent, pour apprendre comment pensent les sages" [10]).

Deze verschijnselen tracht de religieuse psychologie geheel onpartijdig en objectief te leeren kennen en te onderzoeken. Zij gaat slechts van een tweetal onderstellingen uit. De eerste

is deze, dat de religie een verschijnsel is in het menschelijk leven, dat niet alleen bestaat maar dat ook de moeite van het onderzoek waard is. Ook wie haar voor een waan houden, zoo zegt zij, moeten haar toch vanwege hare belangrijkheid en invloed der bestudeering waardig achten; laat er geen realiteit aan beantwoorden, als phenomenon van centrale beteekenis in het menschelijk leven heeft zij op belangstellend onderzoek aanspraak. En ten tweede gaat de psychologie der religie van de onderstelling uit, dat er, evenals in de natuur en in het natuurlijk leven, zoo ook in het zieleleven en nader nog in het religieuse leven van den mensch wet, orde, regel heerscht. Elke wetenschap gaat stilzwijgend of uitdrukkelijk van deze onderstelling uit; want indien er op eenig terrein volstrekte willekeur, blind toeval of chaotische verwarring heerschte, zou dit uit den aard der zaak voor wetenschappelijk onderzoek en wetenschappelijke kennis onvatbaar zijn. De wetten mogen in het psychische, in het ethische, in het religieuse leven andere zijn dan in de natuur; maar als de psychologie der religie eene wetenschap zal zijn, dan onderstelt en eischt zij, dat ook het godsdienstig leven in zijn ontstaan en voortgang aan wetten gebonden zij.

Maar overigens zegt zij, geheel onpartijdig en onbevooroordeeld te werk te gaan. Zij bekommert zich niet om de objectieve waarheid, welke aan de religieuse verschijnselen ten grondslag ligt. Natuurlijk rekent zij wel met het psychologische feit, dat de geloovige daarvan zelf ten innigste overtuigd is. Maar omdat zij echte wetenschap wil zijn en blijven, onderzoekt zij alleen empirisch en objectief; zij spreekt zich over de waarheid of onwaarheid van het religieus verschijnsel volstrekt niet uit, maar neemt het gelijk het zich geeft. Zij onderscheidt scherp en streng deze beide vragen: „what are the religious propensities?" en „what is their philosophical significance?" Zij draagt er zorg voor, dat „Seins- en Werthurtheile", „existential en spiritual judgments" niet met elkander worden vermengd en verward, en acht de laatste van de eerste onafhankelijk. Het is in het afgetrokkene best

mogelijk, dat in het religieuse leven bovennatuurlijke factoren werken; maar de Religionspsychologie stelt zich, ook al is dit het geval, alleen tot taak te onderzoeken, onder welke voorwaarden en naar welke wetten de religieuse verschijnselen zich vertoonen en verloopen, die dan op andere gronden en uit een ander gezichtspunt misschien als producten van bovennatuurlijke werking aan te merken zijn. Hiertegen, meent men, kan niemand bezwaar hebben. Want eene zaak verliest toch haar waarde niet, doordat ze gekend en begrepen wordt. En te minder is er reden voor vrees, wijl de Religionspsychologie zich niet voorstelt het mysterie der religie geheel en al te zullen oplossen, maar alleen hoopt die orde en dat verband in de religieuse verschijnselen te zullen ontdekken, welke er werkelijk in aanwezig zijn en wier kennis ons deze beter doet verstaan en waardeeren [11]).

De toepassing dezer empirische, inductieve methode vindt reeds dadelijk plaats bij de wijze, waarop de religionspsycholoog het materiaal van zijn onderzoek verkrijgt. Hij ontleent dit niet aan eenig theologisch of philosophisch stelsel en brengt het evenmin door introspectieve beschouwing uit eigen zieleleven voor, maar hij neemt de religieuse personen in studie. Hij tracht hen zelven te leeren kennen en van hunne godsdienstige bevindingen zich op de hoogte te stellen, door hunne godsdienstige samenkomsten te bezoeken, door hunne revivalmeetings bij te wonen, of ook door een tijd lang in hun kring in en met hen mede te leven. In de tweede plaats komen als kenbron der religieuse verschijnselen de geschriften in aanmerking, waarin menschen van allerlei richting, leeftijd, geslacht, tijd en plaats hunne godsdienstige ervaringen met of zonder opzet hebben neergelegd, of waarin deze door anderen beschreven zijn. Maar in de derde plaats verdient het nog in het bijzonder de aandacht, dat sommigen, zooals Stanley Hall, Starbuck, Coe e. a. op dit terrein, evenals dit elders reeds lang te voren geschiedde, de zoogenaamde questionnaire of enquête-methode in toepassing hebben gebracht.

Prof. Edwin Diller Starbuck, van de Leland Stanford Junior

University, bijvoorbeeld maakte speciale studie van de ontwikkeling van het religieuse leven en bepaaldelijk van den tijd, waarin de in Amerika dikwerf voorkomende, plotselinge bekeeringen gewoonlijk plaats hebben. Hij richtte daartoe aan een aantal betrouwbare personen, die zich zulk een keerpunt in hun leven bewust waren en meest Amerikanen en Protestanten waren doch tot verschillende kerken behoorden, een elftal vragen, welke alle betrekking hadden op de toestanden en ervaringen, welke aan dit beslissend moment in hun leven vooraf gingen, het vergezelden en er op volgden. De „gevallen", die hij zoo bijeenbracht en verwerkte, waren 192 in aantal, 120 van vrouwen en 72 van mannen.

Voor de bestudeering van den *tijd* der bekeering maakte hij echter gebruik van een veel grooter aantal antwoorden, nl. 1265 in het geheel, van welke 254 van vrouwen en 1011 van mannen afkomstig waren. Daarnaast stelde hij ook een onderzoek in naar den religieusen ontwikkelingsgang bij hen, die zich van een beslissend keerpunt in hun leven *niet* bewust waren, en raadpleegde daartoe niet alleen de levenbeschrijvingen van Harriet Martineau, Mary Livermore, Frances Power Cobbe, George Eliot, Tolstoï, Carlyle, Ruskin, Frederick Robertson, Charles Kingsley en Goethe, maar bestudeerde ook de antwoorden, die op een achttal vragen van 237 personen, waaronder 142 vrouwen en 95 mannen, waren ingekomen [12]).

Nog moeilijker dan de verzameling, was de verwerking van dit materiaal. Eerst moest elk geval uit de ingekomen antwoorden geanalyseerd, in zijne juiste beteekenis verstaan en verklaard worden, opdat de wetenschappelijke onderzoeker zich een zuiver en getrouw beeld zou vormen van de religieuse ontwikkeling, die in dit geval had plaats gevonden. Daar waren uren, soms dagen, en menigmaal ook nadere informaties voor noodig. Indien deze analyse was afgeloopen, kwam de vergelijking en de classificatie aan de beurt; op verschil en overeenkomst moest nauwkeurig acht geslagen worden, en niet zelden was de verlegenheid groot, in welke groep het eene of het andere geval thuis gebracht moest worden. En na analyse

en classificatie kwam nog de moeilijke taak van de „generalisation", de poging n.l., om uit het feitenmateriaal de wet af te leiden, welke de religieuse ontwikkeling beheerscht [13]).

Doch hoe moeilijk dit alles ook zij, de Religionspsychologie kan naar hare overtuiging hiervan niet aflaten, indien zij eene wetenschap wil zijn; want elke wetenschap is het om de kennis van die wetten te doen, welke de ontwikkeling der verschijnselen leiden. Om het religieuse leven wetenschappelijk-psychologisch te begrijpen, moet men het onderzoek daarvan in verband brengen met den gauschen mensch, met zijn physisch en psychisch leven, met zijn afkomst, geslacht, leeftijd, temperament, gezondheidstoestand enz.; moet men vervolgens al de oorzaken, omstandigheden en voorwaarden leeren kennen, waardoor of waaronder het religieuse leven ontstaat, zich ontwikkelt, zich wijzigt, herleeft of verkwijnt. De Religionspsychologie moet volgens Flournoy physiologisch, genetisch of evolutief, comparatief en dynamisch zijn. Anderen hebben haar daarom eene religieuse biologie of psychobiologie genoemd [14]).

Op grond van zulke onderzoekingen geven sommige psychologen van de ontwikkeling van het religieuse leven in den individu ons nu reeds de volgende schets:

Bij het kind is er van een eigen zelfstandig godsdienstig leven nog geen sprake. Evenals het menschelijk embryo in zijne ontwikkeling de verschillende stadiën van de aan de menschheid voorafgaande soorten van organische wezens doorloopt, zoo representeert de kindschheid den oorspronkelijken, den oudsten toestand van het menschelijk geslacht. De ontogonie is repetitie en recapitulatie van de phylogenie. Evenals de eerste menschen bij hunne evolutie uit lagere wezens langen tijd nog half dieren bleven, zoo is aan het kind ook nog een dierlijk leven eigen. Het treedt het leven in met wezenlijk dezelfde instincten, als die de dieren bezitten. De waarheid van de kerkelijke leer der erfzonde is daarin gelegen, dat in den mensch krachtens zijne herkomst het dier altijd nog naleeft en nawerkt. Het kind is daarom van nature zelfzuchtig, eigen-

zinnig, strijdlustig. Het brengt mede het rasinstinct van zelfbehoud, hetwelk zich openbaart in boosheid, gevoeligheid, jaloerschheid en dergelijke. Daarmede hangt saam, dat het kind ook in godsdienstig en zedelijk opzicht diezelfde zelfzucht openbaart; voor het kind bestaat de waarde van den godsdienst alleen in wat deze hem brengen en verschaffen kan. En wijl het geen zelfstandig inzicht heeft, is het kind lichtgeloovig; het neemt alles voor waarheid aan, wat het vertellen hoort. De godsdienst bestaat voor het kind grootendeels in voorschriften, in dogma's, door het gezag van ouders, kerk of Bijbel opgelegd; het gelooft op en leeft van gezag; de godsdienst is voor het kind nog iets geheel uitwendigs en objectiefs. Religion is all external to him; God is a being above and beyond him [15]).

Maar als de puberteit intreedt, bij het meisje gewoonlijk in het 14e, bij den jongen in het 16e jaar, heeft er eene groote verandering plaats. Karakter, omvang en beteekenis van deze in den jongelingsleeftijd vallende verandering zijn in de laatste jaren voorwerp van naarstig en uitgebreid wetenschappelijk onderzoek geweest. Stanley Hall gaf er kort geleden een werk over in het licht van meer dan 1300 bladzijden en ging daarin nauwkeurig en breedvoerig al de veranderingen na, welke er in de puberteitsjaren in de menschelijke ontwikkeling plaats grijpen. Zij breiden zich over heel het bestaan en leven uit, en zijn tegelijk physiologisch en psychologisch, biologisch en sociologisch van aard. Gelijk het kind herinnert aan den oudsten toestand van het menschelijk geslacht, zoo is ook de jongelingstijd neo-atavistisch; de veroveringen, welke het ras in eene latere periode gemaakt heeft, herleven en herhalen zich daarin. De ontwikkeling, welke dan plaats grijpt, kenmerkt zich in het algemeen daardoor, dat ze minder geleidelijk en meer sprongsgewijze geschiedt; zij repeteert die vroegere periode van storm en drang, toen het menschelijk geslacht oude banden verbrak en tot een hooger trap van beschaving zich ophief. Lengte, zwaarte en kracht van het lichaam nemen in veel sterker mate dan in de vroegere jaren toe; en belang-

rijke functies, die eertijds niet bestonden, komen op en krijgen beteekenis. De stem verandert; de haargroei neemt toe; de afmetingen en verhoudingen van de ledematen wijzigen zich; het cerebrinale zenuwstelsel, voorwaarde voor het rijpere psychische leven, bereikt zijn vollen omvang. Het is alsof de natuur den mensch voor den strijd, die hem wacht, wapent met al de krachten, waarover zij beschikt; zij maakt den man aggressief en bereidt de vrouw voor de moederschap voor.

Psychologisch is de verandering in dezen leeftijd niet minder groot. Wijl jongen en meisje in eene andere verhouding tot de wereld komen te staan en andere belangen krijgen, wijzigen zich ook de zintuigen in structuur en in functie. De tastzin, de reuk, de smaak en ook het gehoor en gezicht ondergaan belangrijke wijzigingen. In het algemeen treedt de zinlijke waarneming terug en heeft er een merkwaardige voortgang plaats in de ontwikkeling van het overleggen en nadenken. De geest, de rede, de zelfbewuste persoonlijkheid ontwaakt en eigent zich geheel nieuwe, meer algemeene, abstracte, geestelijke waarheden toe. Terwijl het kind beheerscht wordt door herediteit en imitatie, vormt zich thans de eigen individualiteit; het algemeen-menschelijke differencieert zich en beeldt zich uit in bijzondere, uiteenloopende trekken van karakter en gelaat. En met al deze nieuwe voorstellingen treedt ook eene andere wereld van aandoeningen in den mensch binnen; nieuwe gevoelens van lust en onlust, van sympathie en afkeer, nieuwe neigingen en begeerten, wenschen en idealen, dikwerf onbewust en onbegrepen, dringen in het gemoed des menschen in. De mensch, de individueele, persoonlijke mensch, met een eigen inzicht, met een eigen ik, staat in den jongeling en in het meisje op; hij wil zichzelf zijn en wil zijn eigen leven leven.

Ook biologisch en sociologisch brengt de puberteit groote veranderingen te weeg. De puberteit is de ontwaking van het geslachtsleven, de ontwaking tot „the reproductive life"; de jongen wordt manbaar, het meisje wordt huwbaar. Deze sexueele ontwikkeling loopt met de physiologische en psycho-

logische niet parallel, maar vormt er eigenlijk het centrum van; zij moge alle andere ontwikkeling niet veroorzaken of verklaren, zij geeft er toch de kleur en den toon aan, zij is er de machtige impuls en stimulus van. En met deze ontwaking tot het reproductieve leven, groeit de mensch dan tevens in in een grooter geheel, in de maatschappij, die hem omgeeft. Hij krijgt besef, dat hij niet alleen een eigen leven heeft te leiden, maar ook bestemd is, om te leven met en voor anderen. De nieuwe persoonlijkheid met haar veel rijkere wereld van voorstellingen en aandoeningen, van wenschen en begeerten gaat uit den kleinen, engen kring van het kinderlijke, zelfzuchtige leven over in de groote maatschappij met hare talrijke, ingewikkelde verhoudingen. Het centrum der activiteit wordt verlegd uit de belangstelling in zichzelf naar de belangstelling in het geheel. In één woord, de puberteit is eene tweede geboorte, eene wedergeboorte, de geboorte van eene nieuwe, van eene eigene en tegelijk van eene sociale persoonlijkheid [16]).

Maar evenals de eerste, gaat deze tweede geboorte van smarten en weeën vergezeld. De puberteit brengt haar eigen krankheden en gevaren, haar eigen afdwalingen en zonden mede. Het is, evenals het daaraan beantwoordende tijdperk in de geschiedenis van het menschelijk ras, eene storm- en drangperiode. De snelle, onsymmetrische groei van het lichaam en zijne leden veroorzaakt een gevoel van „incompleteness". De groote potentiëele energie, die zich in de zenuwen ophoopt en nog geen uitweg vinden kan, brengt door deze belemmering in hare activiteit, onrust en spanning mede. Door het intreden in het bewustzijn van allerlei nieuwe gewaarwordingen en voorstellingen, wordt het zieleleven voortdurend in beweging gehouden en in beroering gebracht; het gelijkt eene zee, door den wind heen en weder en op en neder geworpen. De nieuwe persoonlijkheid, die tot zelfstandigheid ontwaakt en zich handhaven wil, voelt van alle kanten zich ingesloten, tegengehouden, belemmerd door de maatschappij, welke haar tot het altruistische leven inleiden wil; het subject en zijne omgeving

botsen met elkaar, en het is menigmaal, alsof twee ikken in den mensch zich tegenover elkander plaatsen en met elkander strijden om de zegepraal. Daarom is aan dezen leeftijd eenerzijds eigen een gevoel van onvoldaanheid en onbevredigdheid, dat zich uit in allerlei vormen van twijfel, onrust, smart, depressie, melancholie, mijmerij, zelfbeschouwing, „Grübelsucht"; en aan de andere zijde ook eene zucht tot vrijheid en zelfstandigheid, een lust tot onderzoek, een dweepen met groote ideeën en groote mannen, eene fiere edelmoedigheid, een geloof aan de toekomst, een hooggaand idealisme, een begeerte, om alles te hervormen. Als elke periode, heeft ook en inzonderheid deze hare eigenaardige deugden en gebreken. Tusschen wijsheid en dwaasheid, bewondering en minachting, belangstelling en onverschilligheid, overspanning en inzinking van kracht, zelfopoffering en zelfzucht, lichtgeloovigheid en twijfelzucht, edele neigingen en zondige hartstochten slingert het leven in dit tijdperk heen en weer. De jongeling staat op den tweesprong. Van de richting, welke hij thans inslaat, hangt zijne toekomst af. „The boy is father of the man".

Maar al deze toestanden en ervaringen zijn de geboorteweeën van de nieuwe persoonlijkheid. Uit den paradijstoestand van het kind verdreven, gaat de jongeling de wijde wereld in, om er zich eene eigen plaats te veroveren. Opgroeiend tot vrijheid en zelfstandigheid, adapteert hij zich tegelijk aan de omgeving en schikt zich naar het sociale milieu. De storm en de drang, die hij doormaken moet, zijn nuttig en goed; zij sterken zijne persoonlijkheid, verrijken haar inzicht en verdiepen haar leven. Uit de kindschheid gaat de mensch door de critische puberteitsperiode in den leeftijd der mannelijke en vrouwelijke rijpheid over [17]).

In dit physisch-psychisch proces van de puberteitsjaren neemt nu de religieuse ontwikkeling eene eigenaardige plaats in. De ontdekking van den samenhang tusschen deze beide processen heeft sommigen zoo verrast, dat zij heel den godsdienst uit den geslachtsdrift meenden te kunnen verklaren en in de religie niets zagen dan eene „perverted sexuality". Maar

de meeste religionspsychologen komen tegen dit „medical materialism" in verzet. Laten de sexueele en de religieuse ontwikkeling met elkander in verband staan en voor een deel ook in tijd samen vallen, wie de religie geheel en al uit de sexualiteit zou willen verklaren, zou ze naar hunne meening even goed uit de werkzaamheden van ademhaling en spijsvertering kunnen afleiden, wijl zij ook met deze beide in verband staat, en zou even goed de wetenschap en de kunst, voor welke ook in de puberteitsjaren de zin ontwaakt, voor eene perverse sexualiteit kunnen uitgeven. Volgens Starbuck kan de sexueele ontwikkeling zeer goed de aanleiding en de voorwaarde der religieuse ontwaking zijn; maar dan moet men toch het groote onderscheid tusschen voorwaarde en oorzaak in het oog houden. Bij de religieuse ontwikkeling heeft de physische, maar ook de psychische gesteldheid invloed; allerlei voorstellingen en ideeën, inzonderheid van ethischen aard, werken erop in; het religieus proces is veel te ingewikkeld, dan dat het zoo maar eenvoudig uit eene enkele oorzaak en door eene enkele formule te verklaren zou zijn. Daar komt nog bij, dat de inhoud der religieuse bewustheid van dien der sexueele bewustheid dikwerf ten eenenmale verschilt, en daarom ook later een eigen plaats en waarde behoudt. Er is afhankelijkheid der ziel van het lichaam evenals omgekeerd, maar desniettemin komt aan het zieleleven en ook aan den religieusen inhoud daarvan eene zelfstandige waarde toe, wijl ten slotte niet de oorsprong, maar de redelijke inhoud en de zedelijke vrucht die waarde bepaalt. „By their fruits you shall know them (the mental states), not by their roots" [18]).

De verwerping van deze materialistische theorie neemt echter niet weg, dat alle religionspsychologen een nauw, schoon dikwerf niet nader aangewezen, verband erkennen tusschen godsdienst en liefde en de religieuse ontwikkeling in de jaren der puberteit trachten te begrijpen als een natuurlijk en noodzakelijk ontwikkelingsproces van den jongelingsleeftijd [19]). Vanzelf heeft deze religieuse ontwikkeling niet bij allen op dezelfde wijze en in denzelfden vorm plaats. Daar is onderscheid naar

gelang van opvoeding en omgeving, karakter en temperament, geslacht en leeftijd. Met name is er verschil in religieuse ontwikkeling bij de gezonde en de kranke zielen „the healthy-minded" en „the sick soul", Daar zijn menschen, die geen, daar zijn anderen, die wel eene bekeering van noode hebben; daar zijn „once born" en „twice born men". Sommige menschen hebben in hunne jeugd eene godsdienstige opvoeding genoten en blijven in die religie der kindsche jaren zich thuis gevoelen hun leven lang. Zij behoeven geen crisis door te maken, weten van geen gebroken hart en van geen strijd met de zonde; zij kennen de vrees voor straf, de angst voor het oordeel niet. Als vrije, vroolijke kinderen wandelen zij door het leven heen, verheugen zich in het goede, dat allerwege hen omringt, gelooven aan den vooruitgang van het menschelijk geslacht en zijn met eene goede hope voor de toekomst bezield. Dat zijn de gelukkige menschen, die door hun goed humeur en hunne aangename stemming het leed in de wereld verwinnen, en die door de „Mind-Cure-Movement" tot voorbeeld worden genomen, als deze door suggestie de vrees uit het menschelijk hart wil bannen en door de gedachte alle zonde en alle ziekte vernietigen wil.

Toch komt ook bij deze bevoorrechte menschen in de puberteitsjaren nog dikwerf, wel niet een besliste omkeer, maar toch eene meer of minder krachtige godsdienstige opwekking voor. Bij het kind is de godsdienst nog uitwendig en objectief; indien deze niet eene van buiten geleerde les zal blijven maar eene zaak van eigen, vrije, persoonlijke overtuiging, eene zaak des harten zal worden, dan moet er eene ontwaking, eene opwekking, eene verdieping en verinwendiging van het religieuse leven plaats vinden. En zulk eene ontwikkeling van het godsdienstig leven valt gewoonlijk in denzelfden tijd, waarin ook de zelfstandige persoonlijkheid in den mensch geboren wordt.

Maar er zijn verschillende typen van religieuse ervaring. Eén maatstaf geldt niet voor allen. Het aniversum is veel rijker dan wij vermoeden, en beantwoordt niet aan één systeem.

Er zijn ook kranke zielen, menschen, die een gansch anderen blik op het leven hebben, die de ellende der wereld en de ijdelheid aller dingen inzien, en die in eigen zielsbesef te worstelen hebben met de zonde, met haar schuld en met haar macht. Dat zijn de diepere naturen, die aan een godsdienst van verlossing behoefte hebben; de menschen met lagen „pain-, fear- en misery-threshold", die alleen door eene crisis heen tot rust en vrede komen [20]).

Zulk eene crisis draagt nu gewoonlijk den naam van bekeering; en het Christendom ziet er de vrucht van eene supranatureele werking in. Maar volgens de Religionspsychologie is er wetenschappelijk geen noodzaak, om tot verklaring van deze religieuse crisis tot een bovennatuurlijken factor de toevlucht te nemen. De bekeering, hoe schijnbaar vreemd en abnormaal ook, is een volkomen natuurlijk proces, dat zich psychologisch voldoende verklaren laat.

Ten eerste toch heeft de psychologische studie van de religieuse ervaringen aan het licht gebracht, dat er een nauw verband bestaat tusschen de physisch-psychische ontwikkeling in de puberteitsjaren en de godsdienstige opwekking en verdieping, welke in dien zelfden leeftijd plaats vindt. De daarnaar ingestelde enquête en de statistische bewerking van de alzoo verkregen gegevens hebben aangetoond, dat de religieuse ontwaking gewoonlijk valt in den tijd tusschen het 10ᵉ en het 25ᵉ levensjaar. Met weglating van de détails kan men zeggen, dat zij eene enkele maal al voorkomt in het 7ᵉ of 8ᵉ jaar, vervolgens sterk stijgt tot en in het 16ᵉ, dan snel afneemt tot het 20ᵉ, en daarna aldoor minder wordt tot het 30ᵉ jaar, om dan na dien tijd slechts hoogst zelden meer voor te komen. Daarbij verdient het nog de aandacht, dat, al vallen puberteit en bekeering niet precies in tijd samen, de religieuse crisis bij meisjes toch in den regel iets vroeger voorvalt dan bij jongens; bij eerstgenoemden treedt zij vooral in het 13ᵉ, in het 16ᵉ, en ook nog, maar veel minder, in het 18ᵉ jaar in; bij jongens daarentegen komt zij nog weinig voor in het 12ᵉ jaar, maar heeft zij het meest in het 16ᵉ en ook

nog zeer dikwerf in het 18e en 19e levensjaar plaats [21]).

Reeds deze coincidentie is opmerkelijk en doet vermoeden, dat tusschen puberteit en bekeering, liefde en godsdienst, sexueele emotie en religieuse ontwaking een nauw verband bestaat. Dit vermoeden wordt daardoor versterkt, dat er, in de tweede plaats, eene innige verwantschap en eene treffende overeenkomst valt waar te nemen tusschen de bovengenoemde, aan den jongelingsleeftijd eigene ervaringen, en de religieuse bevindingen, welke in diezelfde jaren gemaakt worden. In de puberteitsjaren is het zieleleven aan eene voortdurende onrust, beroering, twijfel, slingering enz. onderworpen. Welnu, de religieuse bevindingen dragen hetzelfde karakter; besef van zonde, gevoel van schuld, vrees voor straf, gedruktheid, neerslachtigheid, berouw, angst enz. zijn er eigen aan. In het moment der bekeering, dat korter of langer tijd kan duren, is het, alsof twee machten, die dan weer verschillend worden voorgesteld, als de oude en de nieuwe mensch, duisternis en licht, zonde en deugd, Satan en Christus met elkander worstelen, zoodat de persoon niet zoozeer zelf een van de strijdende partijen is, maar veel meer zich zelf als de buit voorkomt, waarom tusschen beide machten gestreden wordt. In dien kamp maken dan ten slotte de ervaringen van zonde, ellende, rampzaligheid langzaam, soms ook plotseling, voor die van vrede en vreugde, van schuldvergiffenis en verzoening, van de gunst Gods en van zijne gemeenschap plaats. De religieuse ervaringen zijn dus qualitatief dezelfde als die, welke aan de puberteit in het algemeen eigen zijn, en onderscheiden er zich alleen in dit opzicht van, dat zij, op religieus gebied overgebracht, natuurlijk ook religieus gekleurd en vertolkt worden [22]).

In de derde plaats dienen wij volgens de Religionspsychologie in het oog te houden, dat die godsdienstige ervaringen, welke wij met den naam van bekeering, ontwaking, opwekking enz. aanduiden, volstrekt niet in één godsdienst maar bij alle volken en in alle godsdiensten voorkomen. Niet alleen een Paulus, Augustinus, Luther, maar ook een Buddha, Mo-

hammed enz. hebben eene religieuse crisis doorleefd. Van revivals, zoowel bij individuen als bij massaas, weet niet alleen het Christendom maar weet elke godsdienst te verhalen. Alle godsdienstige verschijnselen, zoowel objectief (dogma, cultus, gemeente enz.) als subjectief, mystiek, ascese, ecstase, revelatie, inspiratie enz. zijn aan alle godsdiensten eigen. En dat niet alleen, maar alle godsdiensten stemmen ook daarin overeen, dat zij, bewust of onbewust, een verband aannemen tusschen de religieuse ontwikkeling en de puberteit. In alle godsdiensten hebben er toch gedurende dezen leeftijd bepaalde ceremoniën plaats van afzondering, beproeving, besnijdenis, tatoueering enz., die alle de strekking hebben om den jongeling of de maagd in te leiden in de volle, godsdienstige gemeenschap. Ook onder ons heeft de Roomsche zijne eerste communie, de Luthersche zijne confirmatie, de Gereformeerde zijne openbare belijdenis [23]). De puberteit is de leeftijd van de tweede geboorte, van de geboorte eener zelfstandig-godsdienstige en godsdienstig-sociale persoonlijkheid.

Eindelijk, in de vierde plaats, de nieuwere psychologie acht zich in staat, van de verandering, die er religieus in bekeering of ontwaking bij een mensch plaats vindt, eene zeer aannemelijke verklaring te geven. Vele psychologen hebben toch in de laatste jaren de groote beteekenis ingezien, die er in het menschelijk leven aan het onbewuste, aan de „unconscious" of beter aan de „subconscious" of „subliminal cerebration" toekomt. De voorstellingen n.l., die op een bepaald oogenblik in 's menschen bewustzijn vertoeven, zijn maar een zeer klein en gering deel van die, welke hij werkelijk deelachtig is. Gewaarwordingen, indrukken, lusten, begeerten enz., vroeger in den mensch aangebracht of opgewekt, verdwijnen niet geheel, maar zinken beneden den drempel van het bewustzijn in het onbewuste neer, laten sporen na in de banen van het hersen-zenuwstelsel en zetten daar als het ware hun leven en werkzaamheid voort. Door voortdurende veranderingen in ons bewustzijn, tengevolge van het intreden van nieuwe gewaarwordingen, wordt het onbewuste materiaal van de voorstellin-

gen voortdurend in beweging gehouden. En bij eene of andere gelegenheid kan eene zekere groep van voorstellingen uit dat onbewuste zeer gemakkelijk naar boven stijgen en de op dat oogenblik in het bewustzijn aanwezige voorstellingen wijzigen of ook geheel uitdrijven en er zelve de plaats van innemen.

Zulke transformaties van het bewustzijn, zulke „altérations de la personnalité" hebben er ieder oogenblik in het menschelijk leven plaats. Vandaag zijn wij warm voor eene of andere zaak, en morgen gevoelen wij er niets meer voor. Het hosanna maakt bij den enkele en bij de massa ieder oogenblik voor een: kruis hem plaats. Een getal, een naam, een voorval wil ons ondanks alle inspanning op een gegeven oogenblik niet te binnen schieten, en valt ons kort daarna zonder eenige moeite in. Een som, een probleem, eene redeneering komt ons 's avonds onoplosbaar voor en 's morgens staat de oplossing ons kant en klaar voor den geest. President Roosevelt leeft in een gansch anderen kring van voorstellingen, als hij in de jacht zich vermaakt, dan wanneer hij in het Witte Huis te Washington aan staatszaken zich wijdt; hij is op dat oogenblik uit- en inwendig een ander mensch, eene andere persoonlijkheid.

Welnu, de bekeering, de opwekking, de ontwaking is niets dan zulk eene transformatie van het bewustzijn. Ze houdt in, dat „religious ideas, previously peripheral in his consciousness, now take a central place, and that religious aims form the habitual centre of his energy". De bekeering *schijnt* wel plotseling, onmiddellijk, onvoorbereid te zijn, evenals het invallen van eene gedachte of de inspiratie van het genie. Maar feitelijk is dit niet het geval. De bekeerden weten allen zelf later te spreken van vroeger ontvangen religieuse indrukken. Dergelijke indrukken, gewaarwordingen, voorstellingen, soms lang geleden in de prille jeugd ontvangen, zijn niet vernietigd, maar alleen in het onbewuste weggezonken. Wanneer er van buiten eene aanleiding komt, die correspondeert aan 's menschen zielstoestand, bijv. een treffend woord in de prediking, een invallende of opgeslagen tekst in de Schrift, eene

aangrijpende revivalmeeting enz., dan springt hetgeen tot dusver in het onbewuste gewoond, gewoeld en gewerkt heeft, plotseling in het bewustzijn binnen, drijft de daar heerschende voorstellingen uit en neemt daar zelf de centrale plaats in bezit. Het bewustzijn verandert radicaal, ontvangt een geheel nieuwen inhoud; en met die transformatie van het bewustzijn heeft de tweede geboorte, de geboorte eener nieuwe religieuse persoonlijkheid plaats. „Spontaneous awakenings are the fructification of that which has been ripening within the subliminal consciousness" [24]).

Het plotseling karakter, dat de religieuse ontwaking soms draagt, is dus niet alleen geen bewijs voor haar wonderen, bovennatuurlijken oorsprong, maar onderscheidt haar ook niet wezenlijk van dien langzamen en gestadigen groei, waarvan anderer religieuse ontwikkeling getuigt. De waarde der religieuse opwekking hangt ook niet van haar oorsprong af, maar van haar wezen en vrucht. De vraag is niet: „how it happens", maar: „what is attained"? Of de religieuse ontwikkeling al dan niet eene crisis doormaakt, hangt van de eigenaardigheid van iemands wezen af en wordt door zijn vroegeren en tegenwoordigen toestand bepaald. Bekeering is dus niet eene eigensoortige ervaring van sommigen, maar eene gemeenschappelijke ondervinding van allen; éene uiting van het ontwaken der religieuse persoonlijkheid in de puberteitsjaren; een natuurlijk noodzakelijk, normaal, psychologisch proces in den jongelingsleeftijd [25]).

Deze psychologische verklaring van de bekeering vindt steun in de religieuse ontwikkeling, die op lateren leeftijd zich vertoont en in het algemeen met den naam van „sanctification" kan worden aangeduid. Dan toch blijkt het onmogelijk te zijn, om menschen, die eene religieuse crisis hebben doorleefd, te onderscheiden van hen, die zich daarvan niet bewust zijn „converted men are indistinguishable from natural men"; niet zelden staan de laatsten zelfs zedelijk hooger. Een toestand van orde en rust, van harmonie met en van aanpassing aan de omgeving, is niet uitsluitend aan bekeerden, en ook niet

alleen aan Christenen, maar ook aan andere menschen eigen; een gevoel van zekerheid en vreugde wordt evengoed bij Tolstoï als bij Bunjan aangetroffen. Omgekeerd zijn de „twice born men", evenmin als de „once born" of „healthy-minded men" later van allen twijfel en strijd, van alle verzoeking en onrust ontslagen. De volslagen apostasieën mogen zeldzaam zijn; zeer gewoon is het toch, dat op eene periode van enthousiasme en activiteit een tijd van inzinking en matheid volgt. Ook hier geldt, dat de boog niet altijd gespannen kan zijn. Na den vloed treedt de ebbe in [26]).

Voorts is het nog een opmerkelijk verschijnsel, dat de mensch, als hij den volwassen leeftijd bereikt, in den regel den twijfel te boven komt en zijn geloof en leven begint te reconstrueeren. Betrekkelijk gering is het aantal van hen, die ook in den volwassen leeftijd eene louter negatieve houding tegenover den godsdienst blijven aannemen. Bij schier allen loopt de religieuse ontwikkeling, trots allerlei afdwalingen, toch ten slotte uit op „a positive and active religious attitude". Reconstructie schijnt eene wet van het religieuse leven in de latere jaren te zijn. Als de mensch een gezeten burger wordt, als hij man of vrouw, vader of moeder wordt, als hij eene eigen plaats gaat innemen in de maatschappij en door allerlei banden aan haar gebonden wordt, als hij na de storm- en drangperiode meer rustig en ernstig de stemmen beluistert, welke in wetenschap en wijsbegeerte, in religie en kunst, in plichtsbesef en verantwoordelijkheidsgevoel tot hem komen, als hij kennis maakt met de teleurstellingen en rampen van het leven; dan begint hij menigmaal anders en zachter te oordeelen, en reconstrueert hij zijn godsdienstig geloof. Sommigen keeren dan tot den godsdienst hunner jeugd terug, anderen vormen zich door schifting en verbinding een nieuw geloof. Ook godsdienstig blijft er groote verscheidenheid onder de menschen bestaan; naarmate het leven zich ontwikkelt, differenciëert het zich en wordt het meer complex. Zelfs neemt het religieuse leven dikwerf bij velen allerlei pathologische vormen aan [27]).

Maar desniettemin, zegt Starbuck, neemt in de verscheidenheid de eenheid toe, bepaaldelijk in drieërlei opzicht. Ten eerste komt er meer bij allen eene overeenstemming in het geloof aan een persoonlijk God, aan het bestaan en de onsterfelijkheid der ziel en in eene waardeering van den persoon van Christus, hetzij dan als verlosser hetzij als voorbeeld. Ten andere verliezen in aller oog de dogmata, ofschoon vele godsdienstige voorstellingen hersteld worden, steeds meer aan gewicht en wordt er grooter waarde gehecht aan het religieus gevoel dan aan het religieus geloof, meer nadruk gelegd op de innerlijkheid van het godsdienstig leven dan op zijne uitwendige vormen. En ten derde gaan, naar de veldwinnende overtuiging, de motieven en bedoelingen in beteekenis nog boven geloof en gevoel in den godsdienst uit, want het streven wordt meer en meer bij allen in de richting van het altruisme geleid. De egocentrische neigingen wijken voor andere, waarvan maatschappij, wereld, Godheid het centrum uitmaken [28]).

Zoo is er dus — om alles saam te vatten — gedachte en wet, gang en plan in de religieuse ontwikkeling, beide in de menschheid en in den enkelen mensch. Gene recapituleert zich in deze. Drie momenten zijn daarin te onderscheiden. Eerst de evolutie van den mensch tot eene eigene, zelfstandige persoonlijkheid, beantwoordend aan de eeuwenlange geboorte van den mensch uit het dier; dan de evolutie van den individueelen mensch tot een sociaal wezen, beantwoordend aan de langzame wording van de maatschappij met haar eindelooze vormen en ingewikkelde verhoudingen; en eindelijk de evolutie van den socialen mensch tot een deel van de menschheid, van het wereldgeheel, van de Godheid, van „The Power, that makes for righteousness". In deze periode zijn wij thans volgens Stanley Hall midden in. De ontwikkeling des menschen heeft eindelooze eeuwen achter zich, zij heeft ook nog eindelooze eeuwen vóór zich.

Wij verkeeren niet in het tijdperk van den ouderdom en de grijsheid der wereld, gelijk Christenen dikwerf meenen, maar wij bevinden ons in den jongelingsleeftijd. De schemering,

welke wij waarnemen, is niet die van den avond, maar van den morgenstond. De ziel *is* niet, maar *wordt* nog altijd — „the soul is still in the making"; — daar zijn krachten in haar, die nu nog sluimeren als de slaapsters in het bosch, maar die eens ontwaken zullen en krachtiger, dan het ons thans mogelijk is, bevorderen zullen de komst en de heerschappij van het koninkrijk van den mensch, „the kingdom of man" [29]).

Bij het bepalen van de waarde dezer Religionspsychologie waarvoor ik thans nog eenige oogenblikken uwe aandacht vraag, onthoud ik mij in dezen kring van alle theologische bedenkingen, die tegen haar kunnen ingebracht worden, en beperk ik mij tot enkele opmerkingen van algemeen wetenschappelijken aard.

En dan stemt het in de eerste plaats tot blijdschap en dank, dat niet alleen de objectieve, maar ook de subjectieve verschijnselen in den godsdienst in de laatste jaren de aandacht der wetenschap hebben getrokken en tot voorwerp van nauwgezet en methodisch onderzoek zijn gemaakt. Al zou men aan deze verschijnselen alle objectieve waarheid ontzeggen en ze voor niets dan een waan en eene inbeelding houden, dan verdienen zij toch nog om hunne belangrijkheid en om hunne beteekenis in het menschelijk leven in studie genomen en zoo mogelijk in hun oorsprong en wezen verklaard te worden.

Over de mogelijkheid en het recht van dit onderzoek kan daarbij geen twijfel bestaan. Want al valt naar mijne meening *esse* en *percipi* volstrekt niet saam, de wereld bestaat voor den mensch toch slechts in en door zijn bewustzijn. De inhoud van dat bewustzijn kan daarom objectief, in en voor zichzelf, maar ook subjectief, van den psychologischen kant bezien en bestudeerd worden. En deze psychologische beschouwing vult op eene merkwaardige wijze de eerstgenoemde aan en verspreidt over de verschijnselen, die zij zoo, als het ware van beneden, beziet, menigmaal een verrassend licht. Dat is het geval in de kunst, de wetenschap, de wijsbegeerte, de studie der maatschappij enz., en is nu ook reeds bij de studie der religie

gebleken. Het onderscheid in het godsdienstig leven bij het kind, den jongeling, den man en den grijsaard; de samenhang van de religieuse ontwikkeling met die op physisch, psychisch, moreel gebied; het verband tusschen de godsdienstige opwekking en de puberteit; de opheldering van de bekeering door de telkens voorkomende transformaties van het bewustzijn; de werking van de subliminale krachten in het religieuse proces; dat alles en nog veel meer verruimt den blik, verdiept het inzicht in het godsdienstig leven en werpt voor den theoloog, den pastoor, den homileet, den zendeling, den onderwijzer en den opvoeder niet te versmaden winsten af.

Maar de Religionspsychologie is nog eene jonge wetenschap en daarom wel eens belust, om vruchten te plukken, voordat zij rijp zijn. Laat men de enquête nog zoo ver uitstrekken, zij beperkt zich toch nog altijd tot enkele tien- of honderdtallen van personen. En wat zeggen dezen tegenover de millioenen, die buiten de enquête blijven en wier onderzoek de conclusie, dat de bekeering of opwekking een natuurlijk, noodzakelijk proces der puberteitsjaren is, geheel omverstooten zou? Voorts moge men de personen, die men bestudeert, met nog zooveel zorg uitkiezen en de vragen, welke men hun voorlegt, met nog zooveel beleid samenstellen; de antwoorden, die erop inkomen, kunnen, evenals alle autobiographieen, dagboeken, confessiones, bekeeringsgeschiedenissen en beschrijvingen van eigen zielstoestanden en zielservaringen, nooit anders dan met de uiterste voorzichtigheid voor het voorgenomen doel gebruikt en verwerkt worden. Van opzettelijke onoprechtheid behoeft er geen sprake te zijn; maar er is hier zooveel gebrek aan zelfkennis, zooveel gevaar van zelfbedrog, zoo groote afstand tusschen zijn en bewustzijn [30]), dat op al die beschrijvingen dikwerf weinig te bouwen valt. En als deze religieuse ervaringen, die dikwerf aan hetzelfde woord zoo verschillende beteekenis hechten, dan verder statistisch bewerkt, onder eene formule samengevat, in klassen gerangschikt en tot wetten gegeneraliseerd moeten worden, dan stapelen de moeilijkheden zich zoodanig op, dat men voor het trekken van eene alge-

meene conclusie terugschrikt. In de geschiedenis der godsdiensten, evenals ook in de sociologie en de historie in het algemeen, is het zoeken naar vaststaande wetten tot dusver nog met geen gunstigen uitslag bekroond. En er bestaat daarom rechtmatige vrees, dat de psychologie der religie niet zoo spoedig, als sommigen meenen, vrucht op dezen haren arbeid zal zien.

Zoo is er bijv. waarschijnlijk wel verband tusschen godsdienst en liefde, tusschen religieuse ontwaking en puberteitsontwikkeling. Maar van welken aard dat verband is, schuilt in het duister, evenals heel de verhouding tusschen lichaam en ziel. Voorts hebben zeer zeker vele religieuse opwekkingen in de puberteitsjaren plaats, maar het getal is toch niet gering van die, welke vóór en na dien tijd intreden; de regel geldt niet zonder vele uitzonderingen [31]). Verder komen de plotselinge bekeeringen wel vrij veelvuldig, hoewel volstrekt niet algemeen, in de kringen van het Methodisme voor; maar de groote Christelijke kerken hebben ze nimmer bevorderd, en vormen zich van de wijze, waarop deze gewoonlijk plaats heeft, eene andere voorstelling [32]). En eindelijk is het moeilijk voor tegenspraak vatbaar, dat velen, ondervraagd over den godsdienst hunner jongelingsjaren, eer van verlies dan van winst zouden hebben te spreken. En afgezien van dezen, ook Starbuck en Hall erkennen, dat in de jongelingsjaren niet alleen de religieus-ethische persoonlijkheden, maar ook de misdadigers, de wellustelingen, de dronkaards gevormd worden [32]). Houdt men tegenover al deze feiten toch de conclusie staande, dat de bekeering een noodzakelijk ontwikkelingsmoment in den puberteitsleeftijd is, dan kan dit alleen geschieden, door de bekeering van heel haar inhoud los te maken en met elke transformatie van het bewustzijn gelijk te stellen. Zoo zou er eene bekeering zijn, niet alleen zonder Godsidee, gelijk James ook eenmaal zegt [33]), maar evengoed van deugd tot zonde als van zonde tot deugd. Losgemaakt van allen inhoud, dus louter psychologisch en als transformatie van het bewustzijn beschouwd, zijn deze beide trouwens ook volkomen gelijk [34]). Maar het voorop gezette dogma doet dan toch feite-

lijk dienst, niet alleen om de historie te corrigeeren, maar erger nog, om het voorwerp van het onderzoek te vernietigen, in plaats van het te verklaren.

Deze opmerkingen leiden verder tot ernstigen twijfel aangaande de mogelijkheid, om, gelijk de Religionspsychologie bij James e. a. zich voorstelde, langs dezen weg het recht, de waarheid en de waarde van de religie aan te toonen. Zoolang wij n.l. in de religie, evenals ook in het recht, de moraal, de aesthese enz. niet alles voor waar en goed en schoon houden, maar ook abnormale en pathologische verschijnselen erkennen, gelijk James e. a. ook inderdaad doen, dan moeten wij ter beoordeeling of een norma uit een ander gebied medebrengen of zulk een norma aan de religieuse verschijnselen zelve trachten te ontleenen. Dit laatste is het streven van het zoogenaamde *Pragmatisme*, eene wijsgeerige richting, die ook James onder hare aanhangers telt. Niet de „roots" maar de „fruits" zullen den maatstaf vormen voor de waarheid en het recht der religieuse verschijnselen. De religie behoort tot de „sthenic affections"; ze is eene levenskracht, eene van „the most important biological functions of mankind". Het komt bij haar niet zoozeer daarop aan, wat God is, als wel, hoe Hij door ons gebruikt wordt. „Not God, but life, more life... is the end of religion. God is not known, He is used". Door zulk eene levenskracht te zijn en te oefenen, bewijst de religie hare waarheid en haar recht [35]).

Dit is een opmerkelijk standpunt, in zoover James hierin lijnrecht tegenover Kant positie neemt, bij wien hij zich overigens nauw aansluit. Want Kant trachtte de deugd volkomen van alle eudaemonie te bevrijden. Maar hier wordt godsdienst en deugd ons juist aanbevolen om hunne bevordering van het algemeene welzijn, om hunne sociale nuttigheid [36]). Toch komt James ook met deze utilistische norma de moeilijkheid niet te boven. Want als enkel en alleen de levenskracht over de waarheid en het recht van den godsdienst beslist, blijft het eene ernstige vraag, of Mohammedanisme en Boeddhisme niet sterker staan dan het Christendom en of het bijgeloof,

dat onder alle godsdiensten bij een groot deel van het volk voortleeft, het niet van eene gezuiverde religie wint. Maar daarvan afgezien, ook bij de beoordeeling van wat levenskracht, en bevordering van het algemeen welzijn is, kan men een vasten maatstaf niet missen. Want bij de levenskracht komt het toch niet louter op sterkte, kracht, bruust geweld, doch ook weder op den inhoud aan. Als „waarde" het bewijs der „waarheid" zal zijn, dan moet over die „waarde" allereerst overeenstemming bestaan. Het pragmatisme zou nu consequent moeten zeggen, dat die „waarde" alleen weer door hare „waarde" betoogd kan worden en zoo in infinitum. Wijl dit onmogelijk is, loopt het pragmatisme dood, tenzij het omkeere en de waarheid en het recht der religie langs een anderen weg dan dien van de waarde betooge.

Dat heeft James toch ook zelf gevoeld, als hij aan het einde van zijn werk de vraag gaat stellen, of en in hoever de psychologie der religie het bestaan van eene objectieve, daaraan beantwoordende realiteit en daarmede de waarheid en het recht van den godsdienst bewijst. Op die vraag geeft hij ten antwoord, dat het mysticisme met zijn beroep op onmiddellijke openbaring, en de theologie en metaphysica met hare speculatie daartoe onmachtig is [37]). Maar de mensch heeft niet alleen een verstand, doch ook een hart, een gemoed, een wil. Met het verstand bereiken wij alleen de verschijnselen, „the symbols of reality"; maar door het hart komen wij in aanraking met de eigenlijke, objectieve werkelijkheid, met de noumenale wereld, „with realities in the completest sense of the term". Daarom moet dat hart weer in eere komen. Sterker nog dan het verstand in de wetenschap, laat deze gemoedsen wilszijde van den mensch in de practijk van het leven zich gelden. Zij voert ons tot eene andere wereld- en levensbeschouwing, dan welke de wetenschap alleen ons aan de hand kan doen. Alle waardeeringen, met name ook de religieuse en ethische, hangen af van onzen persoonlijken wil en wortelen in ons gemoed. Le coeur a ses raisons, que la raison ne connait pas [38]).

Feitelijk keert James daarmede tot het eerst verworpen mysticisme terug. Op den grondslag eener positivistische wetenschap tracht hij op te trekken het gebouw eener idealistische wereldbeschouwing. Daartoe deelt hij den mensch in een verstands- en een wilswezen en de wereld in eene phaenomenale en noumenale in, en zegt nu, dat deze twee tot elkander staan als symbool en realiteit, als menu en diner. Ten aanzien van het onbewuste is James daarom, evenals Myers in zijn *Human Personality* en vele leden van de *Society for psychical research* de mystische theorie toegedaan, in weerwil dat deze door Peirce, Jastrow, Hall e. a. op zeer sterke gronden bestreden wordt. James gaat nu wel zoover niet, dat hij in het onbewuste, in het hart, in het gemoed van den mensch de inwoning en inwerking van allerlei bovennatuurlijke of jenseitige wezens aanneemt. Maar hij zegt toch, dat daar de realiteit zelve zich openbaart en gevoeld wordt, dat daar verborgen ideeën en krachten werken, dat Gods genade heenwerkt door „the subliminal door". Niet zonder reden noemt hij zich dan ook een supranaturalist, zij het ook in zeer gewijzigden zin [89]).

Doch de kennis, welke James langs dezen weg, den weg van Schleiermacher en Schopenhauer, van het bovenzinlijke verkrijgt, is zeer gering. Zij komt hierop neer, dat de waarheid der religie door de psychologische studie alleen in zoover bewezen wordt, als er een „More" blijkt te bestaan, dan de wetenschap, die de verschijnselen onderzoekt, ons kennen doet. Zulk een „More" is objectief het wezenlijke in alle godsdiensten, evenals het daaraan beantwoordende gevoel in den mensch de kern van de subjectieve religie uitmaakt. Natuurlijk heeft niemand aan zulk een „More" in den godsdienst genoeg; ieder kleedt het anders aan en interpreteert het op zijne wijze. Deze inkleedingen en verklaringen vormen den inhoud der „overbeliefs", die wel „absolutely indispensable" zijn, maar toch geen aanspraak kunnen maken op objectieve geldigheid. Ieder heeft dus en moet ook hebben zijn eigen godsdienst en zijn eigen God. „All ideals are matter of relation". Zelfs is het de vraag, of de religieuse ervaring wel de eenheid Gods

bewijst of eischt. Want zij heeft geen behoefte aan eene absolute macht of aan een wezen met absolute, metaphysische eigenschappen, zooals onafhankelijkheid, eenvoudigheid, persoonlijkheid enz., want al zulke eigenschappen zijn ledige titels, steenen in plaats van brood, zij bieden „a metaphysical monster to our worship" aan. Alleen heeft de religie behoefte aan eene hoogere macht. Misschien ligt er daarom in het polytheisme eene belangrijke waarheid. De oneindige verscheidenheid der wereld komt daarin beter tot haar recht [40]).

Met dit resultaat van zijn onderzoek levert James zelf het bewijs, dat de psychologie der religie, ofschoon zij tot een beter verstaan van het religieuse leven belangrijke bijdragen kan leveren, toch nooit, evenmin als de historie der godsdiensten, de dogmatiek, de philosophie, de metaphysica vervangen of vergoeden kan. Zij leert ons wel, althans tot zekere hoogte, wat de religie is, hoe zij wortelt in en samenhangt met heel de menschelijke natuur, maar zij zegt ons niets over haar inhoud, over haar waarheid en haar recht. Daarom maakte Troeltsch in zijne voordracht te St. Louis over *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft* terecht de opmerking, dat de psychologie der religie, gelijk zij in Amerika, Engeland en Frankrijk beoefend werd, wel veel belangrijks biedt, maar door het gemis eener goede Erkenntnisstheorie de waarheidsvraag niet stelt. En om *waarheid* is het toch ten slotte in elke, ook in de wetenschap van den godsdienst, te doen.

AANTEEKENINGEN.

[1]) Bijv. Groenewegen, De Theologie en hare wijsbegeerte. Amsterdam 1904. Wobbermin, Theologie und Metaphysik. Berlin 1901.

[2]) James, The Varieties of religious experience [12]. London 1906, bl. 442 v. George A. Coe, The spiritual life. New-York 1903, bl. 144, 146. Ames, bij Bessmer, Die Theologie vom Standpunkte der funktionellen Psychologie (Stimmen aus Maria Laach, Aug. 154—164). Hylkema, Theol. Tijdschr. XXXIV bl. 385—398.

[3]) Coe, t.a.p. bl. 23—27.

[4]) The Works of President Edwards, New-York, 1881, III, 1—228.

[5]) G. Stanley Hall, Adolescence, its psychology and its relations to physiology, anthropology, sociology, sex, crime, religion and education, 2 vol. London, 1905, II 292.

[6]) Het gebied is zeer uitgebreid. Leuba schreef daarover een mij onbekend gebleven opstel, The field and the problems of the psychology of religion (Amer. Journal of relig. psych. and educ. 1906, bl. 155—167).

[7]) Flournoy, les principes de la psychologie religieuse, Geneve 1903, bl. 7.

[8]) James, t.a.p. bl. 31, verg. 3, 29, 334.

[9]) James, t.a.p. 3, 6, 29, 30, 486. Flournoy, t.a.p. 16, 17. Murisier, Les maladies du sentiment religieux [2], Paris 1803, bl. VIII.

[10]) Bij Camille Bos, Psychologie de la croyance, Paris 1905, bl. 16. Verg. James t.a.p. 22.

[11]) Starbuck, The Psychology of religion [2]. London 1901, bl. 1—17. James t.a.p. 2—5. Coe, t.a.p. 15—18 v. Murisier t.a.p. 4—5. Flournoy t.a.p. 8 v.

[12]) Starbuck t.a.p. 21 v. 183 v.

[13]) Starbuck t.a.p. 11—17.

[14]) Flournoy t.a.p. 12 v. James t.a.p. 6, 505, 506. Murisier t.a.p. 1. Vorbrodt, Beiträge zur religiösen Psychologie: Psychobiologie und Gefühl, Leipzig 1904.

[15]) Starbuck, t.a.p. 188, 194, 303 v. Starbuck, The doctrine of original sin (Homiletic Review 1907, aangehaald door Orr, Princeton Theol. Review, April 1907, bl. 186). Stanley Hall, t.a.p.

[16]) Starbuck t.a.p. 34 v. 147 v. 207 v. 383 v., en vooral Stanley Hall in zijn bovenaangehaald werk passim.

17) Starbuck, t.a.p. 108, 117, 133, 149 v. 211, 229 v. 260 v. 396 v. Stanley Hall I bl. X, 237 v. II 71, 87.

18) James t.a.p. 10 v. verg. Stanley Hall over James II 292 en voor zich zelf I bl. XV 280 v. 294, 463 v. II 109, 123, 128, 192 v. Starbuck, t.a.p. 43, 69 v. 149 v. 207, 223 v. 400 v. Coe t.a.p. 47 v. 95 v. Flournoy t.a.p. 19, 20.

19) Starbuck t.a.p. 135, 143, 153, 203, 405. James t.a.p. 199.

20) Starbuck t.a.p. 200 v. Stanley Hall t.a.p. II 303 v. James t.a.p. 78 v. 127 v.

21) Starbuck t.a.p. 28—34. Coe t.a.p. 40. Stanley Hall t.a.p. II 288 v.

22) Starbuck t.a.p. 58, 67, 82 v. 99, 112 v. James t.a.p. 171, 205 v.

23) Stanley Hall t.a.p. II 232 v. Wundt. Völkerpsychologie II 2 blz. 262.

24) Starbuck t.a.p. 108. James t.a.p. 189 v. 196.

25) James t.a.p. 238 v. Starbuck t.a.p. 204, 224 v. Coe t.a.p. 104—150. Stanley Hall t.a.p. II 281 v. 301.

26) Starbuck t.a.p. 359, 375 v. James t.a.p. 183 v. 237 v.

27) Starbuck t.a.p. 277 v. 311 v. 331, 366 v. 389.

28) Starbuck t.a.p. 311—350. James t.a.p. 271.

29) Starbuck t.a.p. 117—130, 350, 392. James t.a.p. 210. Stanley Hall t.a.p. I, VII, II 136, 142.

30) Ook Stanley Hall erkent, dat velen op lateren leeftijd de religieuse ervaringen van hunne jongelingsjaren vergeten zijn.

31) Starbuck t.a.p. De nog meer gedétailleerde conclusie, welke Coe t.a.p. bl. 40 v. aangaande den tijd der bekeering tracht te trekken, wordt door Stanley Hall t.a.p. II 291 terecht, als niet voldoende door de feiten gestaafd, verworpen.

32) Starbuck t.a.p. 265. Stanley Hall t.a.p. I 325 v.

33) James t.a.p. 203, verg. 178 v. 201 v.

34) H. Bois, Quelques réflexions sur la psychologie des Réveils. Paris 1906, bl. 150, aangehaald in L'année philos. Paris 1907 bl. 190.

35) James t.a.p. 504, 506, 507.

36) Dezelfde richting doet zich bij de jongere modernen voor, verg. Van der Hoeve, Teekenen des Tijds 1906, bl. 430—467. Bruining, Teylers Th. T. 1906, bl. 396 v. Cannegieter, ib. 1907 bl. 18 v.

37) James t.a.p. 379 v. 430 v.

38) James t.a.p. 498, 501. Verg. ook zijn: Der Wille zum Glauben und andere popularwiss. Essays. Ins Deutsche übertragen von Dr. Lorentz, Stuttgart 1899.

39) James t.a.p. 501, 270, 520 v.

40) James t.a.p. 374, 377, 433, 446, 447, 513—515, 525, 526.

GEWONE VERGADERING

DER

AFDEELING
TAAL-, LETTER-, GESCHIEDKUNDIGE EN WIJSGEERIGE
WETENSCHAPPEN,

GEHOUDEN DEN 10den JUNI 1907.

Tegenwoordig de heeren: KERN, Voorzitter, NABER, DE HARTOG, VAN DER WIJCK, DE GOEJE, ASSER, VERDAM, DE LOUTER, MULLER, FOCKEMA ANDREAE, CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, SNOUCK HURGRONJE, SPEYER, HAMAKER, HOUTSMA, VAN LEEUWEN, I. M. J. VALETON, POLAK, SILLEM, KLUYVER, J. J. M. DE GROOT, HOLWERDA, DE BEAUFORT, CALAND, BOISSEVAIN, HEYMANS, CONRAT, HESSELING, D'AULNIS DE BOUROUILL, HARTMAN, OPPENHEIM, J. J. P. VALETON JR., KUIPER, UHLENBECK, SIX, BOER, BAVINCK en KARSTEN, Secretaris.

De notulen der vorige vergadering worden gelezen en goedgekeurd.

Ingekomen zijn:

Mededeeling dat het Internationale Orientalisten-Congres in Augustus 1908 zal bijeenkomen te Kopenhagen.

Dat Dr. Johann Gebauer, vice-voorzitter van het Kon. Boheemsch Genootschap van Wetenschappen. 25 Mei jl. te Praag overleden is.

Een bronzen gedenkpenning, aangeboden door het Institut

de France ter herinnering aan de eerste algemeene vergadering der Associatie van Academiën in 1901 te Parijs gehouden.

De Heer Bavinck leest zijn voordracht over „Psychologie der religie".

De psychologische studie van de religieuse verschijnselen is nog een jonge wetenschap, maar had toch in de godsdienstige bewegingen der 17e en 18e eeuw, in de philosophie van Kant, in de theologie van Schleiermacher en in de studie der godsdiensten eene lange voorbereiding. Zij kwam het eerst in Amerika, het land der revivals, op, maar vond, vooral na de lezingen van Prof. James over *The Varieties of religious experience* te Edinburgh in 1901/2, ook in Europa, met name in Frankrijk in Zwitserland, warme belangstelling en ijverige beoefening. Nu onderzoekt deze Religions philosophie niet alle godsdienstige verschijnselen, maar alleen die, welke behooren tot de ervaring van den individueelen mensch. Naar de in de nieuwe psychologie toegepaste empirische methode tracht zij deze te leeren kennen, om dan door de nauwkeurige studie daarvan, zoo mogelijk door te dringen tot de wet, die het religieuse leven in zijn ontwikkelingsgang beheerscht. Op grond van uitgebreide onderzoekingen leveren sommige psychologen, zooals Stanley Hall, Starbuck, James e. a. van die ontwikkeling reeds eene schets, die hierop neerkomt, dat het religieuse leven, hetwelk bij het kind nog geheel objectief en uitwendig is, in de puberteitsjaren, in verband met de physisch-psychische veranderingen, welke dan plaats grijpen, eene bekeering (ontwaking, opwekking) ondergaat, welke als het ware eene tweede geboorte is en aan eene zelfstandige, godsdienstige en sociale persoonlijkheid het aanzijn geeft. Van dit religieuse proces is, naar hare meening, met behulp der nieuwere psychologie eene voldoende verklaring te geven, welke door de ontwikkeling op lateren leeftijd bevestigd wordt. Ofschoon deze Religions psychologie nu zeer zeker recht van bestaan heeft en tot een beter verstaan der religieuse verschijnselen belangrijke

bijdragen leveren kan en reeds geleverd heeft, schijnt de schets, welke zij van de ontwikkeling van het godsdienstige leven geeft, niet voldoende gerechtvaardigd, en kan zij in geen geval bij de studie van den godsdienst die wetenschap vervangen of vergoeden, welke naar zijn waarheid en recht onderzoek doet.

Spreker staat zijn stuk af voor de *Verslagen en Mededeelingen* en beantwoord enkele opmerkingen en vragen, gedaan door de Heeren Chantepie de la Saussaye en van der Wijck.

Bij de rondvraag deelt de Heer Conrat mede, dat hij ons land metterwoon gaat verlaten en dus tot de correspondeerende leden zal gaan behooren.

Sluiting.

GEWONE VERGADERING

DER

AFDEELING
TAAL-, LETTER-, GESCHIEDKUNDIGE EN WIJSGEERIGE
WETENSCHAPPEN,

GEHOUDEN DEN 9den SEPTEMBER 1907.

Tegenwoordig de Heeren: KERN, Voorzitter, S. A. NABER, VAN DE SANDE BAKHUYZEN, VAN DER WIJCK, DE GOEJE, SAVORNIN LOHMAN, VERDAM, MULLER, SPEYER, HOUTSMA, VAN LEEUWEN, POLAK, BLOK, VAN HELTEN, ROËLL, CALAND, BOISSEVAIN, HEIJMANS, WARREN, HESSELING, WOLTJER, HARTMAN, J. V. DE GROOT, J. J. P. VALETON JR., BOER, J. C. NABER, BAVINCK en KUIPER, Secretaris.

De notulen der vorige vergadering worden gelezen door den Heer Kuiper, die op verzoek van den Voorzitter bij afwezigheid van den Heer Karsten het secretariaat waarneemt, en goedgekeurd.

Ingekomen is:

Bericht van de Heeren Fockema Andreae, Hamaker, d'Aulnis, de Louter, Karsten en Adriani, dat zij verhinderd zijn de vergadering bij te wonen.

Missive van de Regeering, inhoudende verzoek om mededeeling van de namen van leden dezer Akademie die zich

beschikbaar willen stellen om buiten bezwaar van 's lands schatkist de Regeering te vertegenwoordigen bij het Oriënta-listen-Congres in Aug. 1908 te Kopenhagen te houden. De Heer de Goeje en Speyer verklaren zich bereid om in geval zij hun voornemen aan het Congres deel te nemen ten uitvoer brengen, zich door de Regeering te doen afvaardigen.

Brief van den Heer Mc. Donald te Washington, die de Akademie verzocht in haar „Journal" te publiceeren een door hem opgesteld *plan for the study of Man*, waarvan eenige afdrukken (*privately printed*) aan het schrijven zijn toegevoegd. Tevens verzocht de Heer Mc. Donald dat door onze Akademie eene resolutie zal worden aangenomen, waarin de wenschelijkheid wordt uitgesproken van de stichting van een *Laboratory for the sociologic study of the Abnormal Classes*. Na eenige discussie wordt een voorstel om het stuk van den Heer Mc. Donald in handen eener commissie van beoordeeling te stellen met groote meerderheid van stemmen verworpen en op voorstel van den Voorzitter besloten den Heer Mc. Donald kennis te geven dat een *Journal* als door hem bedoeld door onze Akademie niet wordt uitgegeven en zijn concept voor publicatie in de werken der Academie niet geschikt is. In verband hiermede kan ook de door hem gewenschte resolutie door onze Akademie niet worden genomen.

De Heer Kern draagt zijn voorzittershamer tijdelijk over aan den Heer S. A. Naber en verkrijgt van deze het woord tot het houden zijner Mededeeling over Recht van privaat-eigendom op de grond op Java in de middeleeuwen.

De theorie der Agrarische wet van 1870 die uitgaat van het beginsel dat op Java en Madoera alle grond waarop niet door anderen recht van eigendom is bewezen in civielrechterlijken zin staatseigendom is, wordt door verschillende juristen onjuist geacht. Mr. L. W. C. van den Berg komt in een opstel (Bijdr. K. Inst. T. en V. v. N.-I. XLI) waarvan spreker de hoofdinhoud refereert, tot de conclusie, dat de in deze wet gehuldigde theorie geen juridisch wanbegrip is — immers zoowel in het Justiniaansche als in het Mohamme-

daansche recht wordt zij gehuldigd, — maar dat zij niet overeenstemt met het oudste recht op Java met name met het Wetboek van Manoe, dat geen burgerrechtelijke eigendom van den vorst op den geheelen grond van zijn rijk kent, doch wel privaat grondeigendom. In aansluiting aan dit artikel doet spreker mededeeling van eene oorkonde, bewaard op een koperplaat uit Malang van het jaar onzer jaartelling 967, en bevattende eene acte van schenking van woeste gronden door Mpu Mano (zonder twijfel een Buddhist doch geen vorstelijke persoon) aan Mpu ngku (Mijne Heere) te Susuk pagĕr en Pungku (Mijne Heer) te Naizañjaña, buddhistische geestelijken. Uit deze acte blijkt naar spreker opmerkt ten duidelijkste dat privaateigendom van land, zelfs van woeste gronden in de middeleeuwen op Java rechtens bestond zooals het trouwens ook in Voor-Indië gold. In hoeverre door de verandering der omstandigheden (overgang der bevolking tot den Islam, en vestiging der Nederlandsche opperheerschappij) dat oude recht is vervallen, wenscht spreker aan de beslissing van rechtsgeleerden over te laten.

Spreker kan de bijdrage zelve niet voor de Verslagen en Mededeelingen afstaan, daar hij er reeds eene andere bestemming aan heeft gegeven. Hij beantwoordt enkele vragen en opmerkingen van de Heeren Speyer en de Goeje. De Heer Naber brengt den spreker den dank der vergadering en stelt den Heer Kern den voorzittershamer weder ter hand.

De Heer de Goeje doet voorlezing, voor zoover het de Letterkundige afdeeling betreft, van het door hem in vereeniging met de Heer v. d. Sande Bakhuyzen opgestelde verslag van de 3e bijeenkomst van de Associatie der Akademiën gehouden te Weenen van 29 Mei—3 Juni; voor dit verslag brengt de voorzitter den Heer de Goeje den dank der vergadering. Het verslag zelf zal in het jaarboek der Akademie worden opgenomen.

De Heer Verdam spreekt over eene plaats in een door Verwijs uitgegeven fragment van den „Parthonopeus en Melior", waarin de woorden „hoge scalkinge" (het laatste woord door

het rijm gedekt) voorkomen, die geene gezonde verklaring toelaten. Hij past daarop de reeds meermalen met goed gevolg aangewende middelen toe van de beide woorden tot een geheel te vereenigen en de *h* weg te laten: het aldus herstelde woord *ogeschalkinge*, een abstractum van een ww. *ogeschalken*, hetzelfde als *ogendienen* in den Teuthonista, in de bet. „oogendienst, vleiende of „oogdienende'' (Hooft)woorden" past volkomen in den samenhang en bij het karakter van den man, van wien het gebezigd wordt, zooals spreker uit eene andere plaats van hetzelfde fragment aantoont. Dat men het recht heeft voor het mnl. het bestaan van het woord aan te nemen, bewijzen het mhd. *oogenschale*, en het bovengenoemde *ogendienen* (ook *ogendienre* en *ogendienst*) in den Teuthonista.

De voorzitter dankt den spreker voor zijne belangwekkende bijdrage.

De Heer Blok doet eenige mededeelingen naar aanleiding van het verhandelde in de door hem als gedelegeerde der Regeering bijgewoonde vergadering der féderation archéologique et historique van 7—9 Augustus l.l. te Gent gehouden, waarvan het verslag is afgedrukt in de Staatscourant. Spreker wijst daarbij op de wenschelijkheid van samenwerking tusschen Nederland en België tot onderlinge kennismaking met de historische literatuur.

De voorzitter brengt hem de dank der vergadering.

Bij de rondvraag biedt de Heer Kuiper aan voor de bibliotheek: Het Hellenisme door A. Pierson, voortgezet door K. Kuiper, 5de aflev. Stuk 2 Rome II; de Heer v. Helten: Over de factoren van de begripswijzigingen der woorden. Redevoering. Tweede, herziene druk, en de Heer Speyer ter opname in de werken der Akademie een verhandeling aan: „Studies about the Kathasaritsagara."

DE LIEDEREN VAN HILDEBRAND EN HADUBRAND.

BIJDRAGE VAN DEN HEER

R. C. BOER.

Het is in de laatste jaren eene gewoonte geworden, dat wie schrijft over het Hildebrandslied, begint met eene captatio benevolentiae. De litteratuur over het onderwerp heeft zich opgehoopt, de zaak is van alle zijden bezien; wat men er van weten kan, is bekend, — welk nut kan het hebben, op dezelfde vragen telkens terug te komen? Toch bewijzen zij, die zoo spreken, door het enkele feit, dat zij op die vragen terugkomen, dat naar hun meening nog niet alles bekend is, en er ook wel mogelijkheid is, over de zaak iets nieuws te zeggen. Er is veel over het Hl. geschreven, maar er heerscht weinig eenstemmigheid, en wanneer het soms wil schijnen, dat het beter zou zijn, over deze vragen de discussie voor gesloten te houden, dan is het meer de taal der moedeloosheid dan de vreugde over gevonden waarheid, die uit zulke uitlatingen spreekt.

Toch is er nog geen reden, om in zak en assche te zitten. Want het Hildebrandvraagstuk heeft zijden, die nog weinig de aandacht getrokken hebben, en wier onderzoek misschien een nieuw uitzicht over het geheele probleem zal kunnen openen. Ik heb thans het oog op de tamelijk rijke jongere traditie, die wel gebruikt is, om daarmee aangenomen lacunes in het oude lied te vullen, maar wier verhouding onderling en tot het oude lied nog steeds wacht op een methodisch

onderzoek, dat aansluit aan hetgeen omtrent de litteraire ontwikkeling der 12e en 13e eeuw bekend is.

Wie zich met het oude Hl. heeft bezig gehouden, heeft ook getracht, zich een meening te vormen over het dialect van den dichter en den schrijver van het handschrift, waarin het fragment tot ons gekomen is. Aan positieve beweringen heeft het niet ontbroken. Braune geeft in de noten bij de uitgave in zijn leesboek een overzicht over de meeningen. Volgens Müllenhoff en degenen, die hem volgen, is het lied Hessisch-Türingsch, ontstaan in een tijd, toen de ohd. klankverschuiving nog niet had plaats gehad, opgeschreven door een Hoogduitschen schrijver. Kögel verklaart het in zijne Litteraturgeschichte en in de beide uitgaven van den Grundriss der Germ. Phil. voor Saksisch, in elk geval Nederduitsch, insgelijks opgeschreven door een Hoogduitschen schrijver. Bij deze opinie heeft o. a. Steinmeyer in de derde uitgave van de Denkmäler zich aangesloten, maar hij komt in de Festschrift der Gesellschaft für d. Philologie daarop terug. Anderen zijn met min en meer deugdelijke argumenten voor den Hoogduitschen oorsprong van het gedicht opgekomen, het eerst Holzmann, die het voor een Saksisch afschrift van een Beiersch origineel houdt, dat op zijn beurt uit het Opperfrankisch vertaald was. Ook Möller, Kluge, Luft hebben zich voor Hoogduitschen oorsprong verklaard, in jonger tijd Kraus en Kauffmann. Een tusschenpositie neemt o. a. Franck in in zijn voorzichtig opstel in het 47e deel der Zschr. f. d. Alt. Hij meent, dat de taal van den dichter een gemengd dialect was, Ingwaeonisch, zooals hem vooral de verloren nasaal voor spiranten leert, maar niet ver van de zuidelijke grens, zooals o. a. het verlies van *w* voor *r* en diverse verschijnselen der hd. klankverschuiving als de overgang van *d* in *t* bewijzen moeten. Hij stelt zich het gedicht voor als ontstaan bij een groep Ingwaeonen, die zich tamelijk ver zuidwaarts in Middelduitsch gebied uitstrekten; indien men aan het verlies der *w* in *recchео* (48) niet te veel hecht, dan misschien wat noordelijker; in geen geval zoo heel ver van Fulda, en ongeveer hetzelfde

dialect zou dat van het eerste opschrift en het bewaarde afschrift zijn. Na ongeveer 40 jaren is het standpunt van dezen zeer modernen onderzoeker weer bijna aan dat van Müllenhoff gelijk.

De argumenten voor de verschillende opinies zijn grootendeels van taalkundigen aard. Dat ligt voor de hand, maar toch schijnt het, dat de beproefde methode der taalwetenschap ons ditmaal in den steek laat. De verhoudingen zijn inderdaad hopeloos verward. Indien wij b.v. regelmatig vinden, dat een nasaal voor spiranten ontbreekt, dat *þ* onverschoven is, — immers de spelling *đ* komt meer dan éénmaal voor, en dat *d* een spelling voor *đ* is, leeren woorden als *ódre* (d. i. *ođre*; wie hier *d* zegt, heeft ook de *n*), — en evenzoo *t* en *p*, maar als wij van de andere zijde voor *d t* zien optreden, voor *t* in zeer vele gevallen een geminaat, zij het ook niet *zz* maar *tt*, in den regel voor *k ch* of *h*, indien wij in één zelfde vers lezen *obana* en *hevane*, — dan moeten wij erkennen, dat een schrijver met eenige fantasie kan bewijzen, wat hij maar wil, vooral als het hem ook nog vrij staat, zooveel tusschentrappen tusschen het origineel en het bewaarde afschrift aan te nemen, als het hem belieft. Zoo vindt Holzmann in een *vuarun*, dat hij vs. 16 leest in plaats van *uuárun*, met opvatting van *uu* als teeken voor *vu*, een herinnering aan een Frankisch origineel, de spellingen *au* en *ao* moeten van een Beierschen afschrijver stammen, de Nederduitsche eigenaardigheden van een tweeden, Saksischen, afschrijver te Fulda.

Men kan dit op honderd wijzen varieeren. Zoo 'bewijst' Kauffmann in de Festgabe an Sievers, dat het lied driemaal geschreven is, uit drievoudige spellingen als *ai*, *ae*, *ei*. *cc*, *hh*, *chh*. *uu*, *v*, *vu*. De eerste spelling is die van een concept-opschrift, de tweede van een netschrift door een Angelsakischen schrijver, de derde die van den schrijver of de schrijvers van den bewaarden codex. Al zulke hypothesen zijn niets dan spel van vernuft.

Het is de verdienste van Kögel, dat hij de zaak van een andere zijde heeft aangevat. Wel verwaarloost hij de taalkun-

dige argumenten niet, maar hij voegt er nieuwe aan toe, aan den stijl en den woordenschat ontleend. Door tal van voorbeelden toont Kögel, dat met name de formulenschat van het Hl. dezelfde is als die van het Oudsaksisch en Angelsaksisch epos, en nauw verwant met dien van het Oudnoorsch, daarentegen in de Oudhoogduitsche letterkunde zoo goed als onbekend. Een argumentatie, die niet naliet, diepen indruk te maken, maar toch niet onweersproken bleef. Met name Kraus heeft daartegenover geldend gemaakt, dat wij den formulenschat van het hd. epos niet kennen, aangezien met uitzondering misschien van het Hl., geen ohd. epische poëzie bewaard is. Men kan hiertegen inbrengen, dat toch ook Múspelli in zeker opzicht een episch en in elk geval een stafrijmend gedicht is, en dat wanneer men de afwijkende dictie van Otfrid hieruit verklaart, dat zijn stof een bijbelsche is, hetzelfde van den Hêliand zou moeten gelden, welks stijl toch juist het typische voorbeeld voor Oudsaksischen epischen stijl oplevert; tusschen den Hêliand en Otfrid bestaat geen verschil in stof, maar in landstreek; de Saksische dichter stond minder onder den invloed der zuidelijke cultuur dan de Zuid-Rijnfrankische. Zegt men: de Hêliand staat daardoor korter bij het zoogenaamde volksepos, dat hij in alliterecrende verzen gedicht is, dan is dat toe te geven, maar dan blijft het feit, dat de Saksische dichter een bijbelsche stof in alliterecrende verzen behandelde, terwijl de Weissenburger monnik daartoe het rijmvers koos, stof tot nadenken geven. De conclusie kan moeilijk een andere zijn dan deze, dat de oude poëzie in het Noorden meer levend was dan in het Zuiden [1]). Maar dit is toe te geven: gedichten der heldensage zijn in het ohd. niet overgeleverd. Men kan dus niemand verbieden, de hypothese op te stellen, dat zij er geweest zijn, en dat hun epische taal dezelfde was als die

[1]) Het lied van den Heiligen Georg, waarvan de formulenschat aan dien der Saksen herinnert, kan ik ook om taalkundige redenen niet voor Zuidduitsch houden. Bij een andere gelegenheid hoop ik daarop in te gaan.

van het Nederduitsche epos. Echter, — dit blijft een hypothese, terwijl de overeenstemming in deze van het Hl. met noordelijker bronnen een bewezen feit is. Uitgemaakt kan men dus op grond van Kögel's onderzoek de zaak niet noemen; wèl heeft zijn vooronderstelling voor alsnog de grootste waarschijnlijkheid — immers het gewichtigste bewijsmateriaal — voor zich [1]).

---

[1]) Ongetwijfeld heeft Kraus aangetoond, dat enkele uitdrukkingen, die Kögel voor specifiek Nederduitsch (en ags. resp. on.) verklaarde, in het hd. voorkomen. Daarentegen heeft deze in de tweede uitgave van den Grundriss der Germ. Phil. andere tegenover Kraus met succes verdedigd. De groote methodische fout zoowel van Kraus als van Kauffmann is echter, dat zij de leemten in het bewijs van de ndd. herkomst voor even zoo veel bewijzen voor hd. herkomst aanzien. Dat is een petitio principii. Wij hebben niet met een vaststaand feit te doen, dat slechts tegen een dwazen aanval verdedigd moet worden, maar de zaak is a priori onzeker; de overlevering schijnt nu in deze, dan in die richting te wijzen; een bres in Kögel's betoog beteekent dus alleen, dat de mogelijkheid eener andere verklaring nog niet behoeft te worden opgegeven. In dit licht zijn ook Kraus' en Kauffmann's bezwaren tegen het aanvoeren van angelsaksische en vooral van oudnoorsche parallellen te beschouwen. Deze parellellen zijn volgens hen veeleer een getuigenis voor een Westgermaanschen resp. gemeen-Germaanschen formulenschat. Die verklaring zou alleen dan dwingend zijn, indien het uitgemaakt was, dat een gemeenschappelijke dichtertaal niet op cultuuraanraking kan berusten. Omtrent Urgermaansche of gemeen-Germaansche poëzie weten wij niets; maar dat de geographisch nauw samenbehoorende Saksen, Angelsaksen en Skandinaviërs een gemeenschappelijke dichtertaal hebben, gelijk zij ook dezelfde stoffen bezingen, dat weten wij. Een hypothese, die een taalkundig onzeker gedicht op grond van zulke overwegingen aan de Saksen toewijst, is zeker met deze gegevens nog wel niet bewezen, maar heeft in geen geval minder recht van bestaan dan eene andere, die er van uitgaat, dat, indien het bewijs van het tegendeel niet onomstootelijk geleverd wordt, het gedicht natuurlijk Hoogduitsch is.

Daarom is ook Kauffmann's eisch, dat de bewijsvoering aan dezelfde voorwaarden zou voldoen als die van Sievers, waar hij toont, dat de Angelsaksische Genesis uit het Oudsaksisch vertaald is, als onredelijk terug te wijzen. De Genesis is een ags. gedicht, maar een vertaling; het dialect van het Hildebrandslied daarentegen is onzeker en wordt slechts door sommigen voor Hoogduitsch uitgegeven. Men kan met hetzelfde recht van de voorstanders der Hoogduitsche hypothese eischen,

Het zij mij vergund, in dit verband een paar plaatsen uit het oude Hl. over wier interpretatie men het niet eens is, te bespreken. Voorzoover de vraag van het dialect hierbij ter sprake komt, zal ik daarbij op het resultaat van mijn geheele onderzoek moeten vooruitloopen.

Vs. 1—3 vertalen thans de meesten: 'ik hoorde dat zeggen, dat twee strijders elkander ontmoetten, Hildebrand en Hadubrand, tusschen twee legers'. Sommigen zetten hier een punt en beginnen een nieuwen zin met *sunufatarungo*, dat, hoe men het ook naar zijn vorming opvat, zeker 'zoon en vader' zal beteekenen. Anderen trekken dit woord bij den eersten zin, en dit is in overeenstemming met de epische variatie, en daarom naar mijn meening alleen mogelijk. Dan volgen drie imperfecta: 'zij bereidden hunne rustingen, maakten hun pantser in orde, gordden hun zwaard aan, de helden over de ringen; toen zij ten strijde reden'. Hier vraagt men: moesten de kampioenen, toen zij reeds elkander ontmoet hadden, nog hun rustingen aantrekken en hun zwaarden aangorden? Is dat geen lichtzinnige handelwijze, ongeharnascht en ongegord uit de legerplaats den vijand te gemoet te rijden? Het antwoord van Kauffmann luidt: neen, deze imperfecta zijn als plusquamperfecta te verstaan: 'zij hadden hun rustingen bereid' enz. Daartegen merkt Busse met recht op, dat de verzen dan alleen beteekenen: 'zij waren uitgerust', dat het echter niet waarschijnlijk is, dat onze dichter, die zich altijd kort uitdrukt, aan dit bericht $2\frac{1}{2}$ vers zou besteed hebben. Kögel zegt: 'zij gordden hun zwaard vaster', — zij waren nl. reeds te voren gegord. Maar waar blijft hij dan met het bericht omtrent rusting en pantser? Dat hadden de heeren toch aan, of zij hadden het niet aan. M. i. is de zaak heel eenvoudig. De eerste volzin bevat een inhoudsopgave van hetgeen volgt. 'Ik hoorde vertellen van een (vijandige)

---

dat hun betoog even dwingend zal zijn als dat van Sievers. Wanneer het Hl. in taal, stijl en metrum verder van den Hêliand afstaat dan de os. Genesis, dan is er aan te denken, dat het uit een anderen tijd stamt en uit een andere landstreek, die daarom toch Noordduitsch kan zijn, kàn stammen.

ontmoeting tusschen vader en zoon'. [1]) Het is het programma van den dichter, die nu pas zijn verhaal begint. 'Zij rustten zich ten strijde, trokken hun pantser aan en gordden zich met hun zwaard, toen (= voor) zij in den strijd reden.' Welken strijd? Wel het groote gevecht der legers, waarin zij voorvechters zijn. Nu pas ontmoeten vader en zoon elkander. Een hedendaagsch verhandelaar zou zeggen 'gelijk hierboven in den aanhef reeds is te kennen gegeven'; maar dat versmaadt onze dichter, die wel begrijpt, dat, indien hij nu laat volgen: 'Hildebrand sprak, de zoon van Heribrand', zijn hoorders na zijn inleidende verzen ook weten zullen, tot wien Hildebrand sprak. Over 'het ontmoeten' heeft hij ook verder niets mee te deelen, — wel over hetgeen er tusschen vader en zoon voorvalt.

De oude epische stijl brengt mee, dat het pronomen der derde persoon als subject ontbreekt *iro saro rihtun*; *gurtun sih iro suert ana*. [2]) Daartusschen staat in den middensten zin: *garutun se iro gûdhamun*. In dit *se* ziet men den nom. pl. van het pronomen der 3e persoon, hd. *sie*, os. *sie*, *sia*. Ik kan dit niet toegeven en geloof veeleer, dat dit *se* een eenig voorbeeld is van den datief van het reflexief pronomen, dat het Oudsaksisch der litteraire periode verloren heeft. Het is geheel parallel met het *sih* in *gurtun sih iro suert ana*. Overal, waar men het woord als reflexief herkend heeft, heeft men het vervangen door het hd. *sich*, op deze éene plaats is het blijven staan, omdat het valschelijk als n. pl. van het pers. pronomen werd opgevat. [3])

---

[1]) Andere, zelfs veel sterkere voorbeelden levert de Oudnoorsche poëzie op. In Helreið Brynhildar zegt Brynhild tot de reuzin, die haar wil ophouden, eerst str. 5: 'ik zal je zeggen, hoe de zonen van Gjúki mij ongelukkig maakten en mij mijn eed lieten breken'. Dan volgt str. 6 nog een nader aanduiding van den inhoud: 'Oðinn liet mij onder schilden slapen; ik was 12 jaar oud, toen ik den jongen held (Sigurðr) een eed zwoer'. Dan eerst sluit zich het verhaal aan: str. 7—10 de tooverslaap en zijn aanleiding; str. 11—12 de verhouding tot Sigurðr. Zie Zschr. f. d. Phil. 35, 315—6.

[2]) Het volgende *helidôs* is appositie van het in het verbum opgesloten subject.

[3]) De plaatsen zijn niet vele, vs. 2. 5b. 61. Een dergelijke op mis-

23—26. Volgens 25 was Hildebrand aan (of tegen) Odoacer *ummettirri*. Wat beteekent dat? Lachmann deelde af: *ummett irri*, 'zeer toornig'. Anderen hebben bezwaar tegen dubbele alliteratie in een tweede vershelft en deelen *ummet tirri; tirri* wordt dan ook als 'toornig' verklaard, en in verband gebracht met 'toorn' en een noorweegsch adjectief *terren*. Hieromtrent valt te zeggen, dat die etymologie onzeker is, en de beteekenis dus nog veel meer. Een derde verklaring stamt van Wackernagel en wordt door Heinzel geaccepteerd; men moet volgens hem lezen: *ummet tiuri*, 'zeer dierbaar'. Ik volg Heinzel in het aannemen van deze vertaling, ofschoon ik aan den vorm twijfel en ik met zijn conclusies niet mee kan gaan. Afdoende schijnt mij het argument, dat de uitdrukking synonym moet zijn met het volgende *degano dechisto*. [1]) Dat dit 'de aangenaamste der helden' beteekent, daarover schijnt men het thans wel eens te zijn. Maar dat er verband bestaat tusschen *tirri* en *dechisto*, laat zich niet ontkennen. Een tegenstelling ware nog denkbaar, ofschoon de overgang zeer plotseling zou zijn. Ziet men echter goed toe, dan is er, wanneer men *tirri* als 'toornig' verstaat, geen tegenstelling aanwezig: 'hij was op Odoacer zeer toornig, de dierbaarste der helden met Diederik', — dat gaat niet. Beteekende *irri* of *tirri* 'gehaat', dan liet zich denken: 'hij was bij Odoacer gehaat, bij Diederik daarentegen bemind', — altijd onder de vooronderstelling, dat het in vs. 26 geconiiceerde *miti* geen bezwaren aan die verklaring in den weg legde (zie beneden). Zooals de zaken staan, kan men *degano dechisto* slechts als epische variatie van *ummettirri* opvatten, hetzij

---

verstand berustende fout zal vs. 13 *min* voor *mi* zijn, waar de uitgevers *mir* lezen. *mi* is echter op meerdere plaatsen bewaard.

Het pronomen *sih* wordt door Kauffmann als een sterke steun voor hd. oorsprong aangezien. Maar 5b, waar *sih* datief is, kan evenmin hd. als os. zijn; daarom heeft reeds Kögel in dit *sih* een Nederfranksche eigenaardigheid gezien. Stond er *si*, dan is de verandering in *sih* door een hd. schrijver zeer begrijpelijk.

[1]) Aan Müllenhoffs opmerking, dat de eerste *r* van *tirri* uit *u* verbeterd schijnt te zijn, is geen waarde te hechten; er staat duidelijk *r*.

men nu *tiuri* leest, of in *tirri* een ander woord zoekt, dat toch 'dierbaar' beteekent.

Daarop volgt in het handschrift: *unti Deotrīchhe darba gistontun*. De meest algemeene meening is wel, dat hier *unti* een fout is voor *miti* en dat de twee laatste woorden een foutieve herhaling van het slot van vs. 23 zijn. Om metrische redenen geloof ik mij bij deze meening te moeten aansluiten. Van het standpunt van den zin is echter tegen de overlevering geen absoluut bezwaar in te brengen. Heinzel verstaat de woorden verkeerdelijk: 'tot Diederik mijn vader noodig had', want de genitief *fater(er)es mīnes*, die vs. 24 bij *darba gestuontun* staat, ontbreekt hier; *darba* zonder nader bepaling is 'nood' [1]), en indien er geen bezwaar is, om vs. 23—24 te vertalen: 'Diederik had mijn vader noodig', dan kan men het slot van vs. 26 verstaan: 'tot Diederik in nood kwam'.

Aanvaardt men echter de coniectuur *miti Deotrīcche*, dan hangt deze bepaling niet van *dechisto* af — waarbij men den datief zou wachten [2]) — maar van *degano*, dus: 'onder alle mannen, die bij Diederik waren, was mijn vader aan Odoaker de liefste' [3]). De conclusie ligt voor de hand: hij had dus best hier kunnen blijven, maar *her was eo folches at ente: imo was eo fehta ti leop* (wat niet in *ti leobe* veranderd mag worden) — dus: haantje de voorste, als het op avonturen aankwam; natuurlijk moest hij met Diederik mee op reis gaan.

Met deze opvatting laten zich ook de voorafgaande verzen vereenigen, indien men maar niet beweert, dat de degenen

---

[1]) Zie tallooze voorbeelden bij Bosworth Toller s. v. *þearf*.

[2]) De verklaring van *dechisto* berust op on. *þekkr*; maar dit heeft altijd den datief, nooit een praepositie.

[3]) Dit oordeel over Hildebrands verhouding tot Odoacer impliceert een zacht verwijt aan den vader, dat zich echter met bewondering zeer goed verdraagt. Het verklaart tevens, dat wij Hadubrand als strijder in het leger van Odoacer aantreffen. Indien er een persoonlijke vijandschap tusschen Odoacer en Hildebrand bestond, gelijk Kauffmann meent, dan was het niet waarschijnlijk, dat de eerste den zoon van den laatste in zijn dienst had genomen.

van vs. 19 aan Hildebrand behooren, en dat deze de balling van vs. 24 is. Vs. 23 vat ik *sîd* voortzettend op; 'van toen af', d. i. 'toen', niet, zooals men gemeenlijk doet: 'later' of relatief 'sedert'. De gedachtengang van vs. 17 af is: Hildebrand heette mijn vader;.... hij is lang geleden naar het Oosten gegaan; hij vluchtte van hier voor Odoacers toorn met Diederik, en (zoo deden) vele van zijne (natuurlijk Diederiks) mannen. In zijn land liet hij zijn vrouw in kommerlijke omstandigheden thuis zitten, en zijn onmondig kind zonder bezit. Hij is oostwaarts gereden van hier [1]). Toen kon Diederik mijn vader gebruiken [2]) — dat (nl. Diederik) was zoo'n van vrienden verlaten man [3]). Hij (Hildebrand) was overigens aan Odoacer lief genoeg; geen der mannen van Diederik was hem zoo dierbaar; maar hij was nu eenmaal iemand, die maar al te graag aan gevechten deel nam.

Vs. 37—40. *mit gêru scal man geba infâhan*
ort widar orte....
dû bist dir, altêr Hûn, ummet spâhêr,
spenis mih mit dînêm wortun, wili mih
dînu speru werpan.

---

¹) *Det* achter *hina* houd ik met de meeste uitgevers voor een fout.

²) Verstaat men vs. 23—24: 'later verloor D. mijn vader', dan laat men den jongen man afdwalen en inlichtingen geven over dingen, die hier niets ter zake doen. Wat hem bezig houdt, is het vertrek van Hildebrand, niet zijn latere lotgevallen. En dat hij zou bedoelen: 'Hildebrand is dood' is reeds daarom onmogelijk, omdat hij zich nog later vs. 29 op veel onzekerder toon daarover uitlaat: 'ik denk, dat hij niet meer leeft'. Pas als de oude zich als de verloren gewaande presenteert, zegt Hadubrand: 'Hildebrand is dood'. Die woorden verliezen alle kracht, indien Hadubrand begint met dat te vertellen als een hem in bijzonderheden ('daarna'!) bekende zaak.

³) *friuntlaos man* slaat op de verbanning; Heinzel vergelijkt met recht den *wineléas wræcca* in de Klage der Frau. (Ook de Wanderer heet *wineléas guma*). Onjuist zegt Kögel, Litt. I, 218. „Die 'vielen Degen' konnten ihm die Sippe nicht ersetzen." Van 'Sippe' is hier geen sprake; voor zoover wij weten, was Diederik door zijn familieleden begeleid. Maar 'van vrienden verlaten' mag een balling wel heeten, ook al volgen hem velen in de ballingschap. Dat er anderen achterbleven, spreekt toch van zelf.

Busse geeft Beitr. 26,56 een bloemlezing uit en een oordeel over de fantasieën over deze plaats: 'Ob Hadubrant den ring wirklich angenommen hat (Kauffmann), ob er ihn verächtlich zu boden geschleudert (Luft, Joseph), ob Hildebrand ihn auf dem sper gereicht (Kauffmann), und ob dies eine alte sitte war (J. Grimm, Kl. Schriften 2, 199, Müllenhoff, Kögel, Heinzel, Kauffmann), oder ob er ihn in seiner freude, den sohn widergefunden zu haben, der heldensitte nicht achtend mit der hand angeboten hat (Edzardi, Luft und Schröder, Beitr. 8, 490), scheint mir ziemlich bedeutungslos'.

'Bedeutungslos' kan ik dat alles niet vinden, maar ik vind, dat men hieromtrent niets weten kan, tenzij men den tekst kan dwingen, het mede te deelen. Niemand schijnt bemerkt te hebben, dat er tusschen vs. 37—38 en 40 een verband bestaat, dat toch duidelijk genoeg is. In 37—38 zegt Hadubrand: 'met de speer moet men gaven aannemen, punt tegen punt' en vs. 40: 'je wilt mij met je speer werpen'. Bij welke gelegenheid? Natuurlijk wanneer Hildebrand door het aanbieden van een geschenk op de speerpunt de gelegenheid zal hebben gekregen, op zijn tegenstander te mikken, en wanneer deze, om de gave in ontvangst te nemen, zich aan die zijde, die naar de speer van de tegenpartij gekeerd is, zal ontbloot hebben. Had Hildebrand hem de gave met zijn hand aangeboden, de ander had niet kunnen vermoeden, dat hij hem met zijn speer zou willen werpen, want een speer gebruikt men op een afstand, — niet van nabij. 37—38 zijn dus niet een aanmerking, waarmee Hadubrand zijn vader op een door dezen niet betrachte zede opmerkzaam maakt. Maar evenmin blijkt uit den samenhang, dat Hildebrand het geschenk reeds op een speerpunt aangeboden heeft. Tot nu toe is alleen verteld, dat hij den ring van den arm nam en zeide: 'dat geef ik u als teeken van vriendschap'. Het is dus zeer goed mogelijk, zelfs met het oog op de stemming van den vader waarschijnlijk, dat de zoon slechts vooronderstelt, dat het geschenk volgens een bestaande zede op de speerpunt zal worden aangeboden; in elk geval geeft

hij te kennen, dat hij het op deze officieele wijze zal aannemen, en dat hij dat uit wantrouwen doet. [1]) Hadubrand zegt dus: 'ik zal van de gewoonte, om geschenken, — die op een speer worden aangeboden (*widar orte*), — op dezelfde wijze aan te nemen, niet afwijken. Jij bent een sluwe Hun, die van mijn onbevangenheid gebruik wilt maken, om mij met je speer te werpen'. Dat er van het aanbod verder niet komt, spreekt van zelf, want de jonge held zet zijn rede voort.

46—48. *wela gisihu ih in dînêm hrustim,*
dat dû habês hême hêrron gôten,
dat dû noh bi desemo rîche reccheo ni wurti.

Het schijnt mij, dat Wunderlich, Zschr. f. d. Phil. 29, 110—111, het kortst bij de waarheid is gekomen. Hij legt deze drie verzen aan den zoon in den mond, maar laat den vader in overeenstemming met de overlevering al het volgende

---

[1]) De omvangrijke litteratuur over deze zede voert Braune aan. Uit ijver, om getuigenissen voor de zede te verzamelen, heeft men wel verzuimd, naar den grond der zede te vragen, en deze is toch wantrouwen (vgl. Grein[2] 29). Wij vinden dan ook in de litteratuur twee voorstellingen; de jongste is het meest betuigd. Hier is het niets dan een formaliteit. Zoo biedt in de Egils saga (Halle 1894, p. 160) Koning Aðalsteinn Egill Skallagrímsson op de punt van zijn zwaard een ring aan, en deze neemt hem op dezelfde wijze met dank aan. De oudere opvatting vinden wij o. a. in het Chronicon Novaliciense, bij Grimm, Deutsche Sagen[3] II, 69, op een plaats, die zeer aan het Hl. doet denken, en waarbij Grimm ook reeds naar het lied verwijst (zie ook Heinzel, Wiener Sitzungsberichte 1889, 46). De held Adelgis antwoordt iemand, die hem op deze wijze een geschenk aanbiedt: 'wat gij mij op de speer aanbiedt, zal ik op de speer aannemen; indien uw heer dit geschenk met bedrieglijke bedoeling zendt, zal ik niet nalaten, hem mijne gave terug te zenden'. Daarop wisselen zij geschenken, maar de tegenpartij is teleurgesteld, dat zijn plan mislukt is. Ons lied staat daar niet ver af. Het aanbieden op een speer wordt stilzwijgend als zede erkend, het aan*nemen* op dezelfde wijze als zede genoemd, maar dat argwaan de grond van die zede is, en dat men dus, waar vertrouwen aanwezig is, zeer goed van die zede kan afwijken, wordt met ronde woorden uitgesproken.

zeggen. [1]) Ik houd dat voor juist; alleen preciseer ik den inhoud van Hadubrands rede in verband met het voorgaande eenigszins anders. Hildebrand heeft een ring aangeboden en daarbij te kennen gegeven, dat hij de verloren gewaande vader is. Het antwoord betreft volmaakt logisch 1°. den ring, 2°. den vader, 3°. den man, die zich vader noemt. Dus 1. dat aanbod van dien ring vertrouw ik niet; je wilt mij met je speer werpen. 2. wat mijn vader betreft, zeevaarders, die hierheen kwamen, hebben mij gezegd, dat hij dood is. 3. en wat jou betreft, — ik kan aan je rusting wel zien, dat je een goeden heer hebt, en niet als balling uit dit land verjaagd bent, zooals mijn vader. — Dat laatste wil dus zeggen: 'je bent een leugenaar'. Daarom zijn het ook deze woorden, die tot de katastrophe voeren. Het is fantasie, dat Hadubrand hier of in verloren verzen den wensch zou te kennen gegeven hebben, de rusting van zijn vader te bemachtigen. Welk een motief zou dat ook zijn, om in den tragischen strijd der motieven den doorslag te geven! Neen het is de bittere hoon, — zoo'n welgestelde heer zou een balling zijn! Nou nog mooier! — die den vader, niet vertoornt, — van toorn blijkt uit zijn antwoord niets, — maar hem overtuigt, dat er niets aan te doen is, dat geen zijner redeneeringen den minsten invloed op de denkwijze van zijn tegenstander kan hebben. En wat Hildebrand dan verder over de rusting zegt, vooronderstelt evenmin, dat de zoon zulk een verlangen heeft uitgesproken, al bestaat er wel verband tusschen 56—57, 61—62 en 46—48. Vs. 49—54 resigneert de oude: 'het moet dan gebeuren; één onzer zal den ander dooden'. Dit geeft aanleiding tot een gedachtenuiting over den vermoedelijken uitslag: 'ik ben een oud man; indien je kracht hebt en het je gegeven is, [2]) zal je mij wel kunnen

---

[1]) De anders zoo conservatieve Franck wordt hier eensklaps een anarchist, die lacunes aanneemt, ontstaan, doordat een schrijver slechts één rol opschreef.

[2]) *Ibu dû dár ênîc reht habês* geeft zeker wel te kennen, dat de uitslag van een zedelijke macht afhankelijk is (zie vooral Ehrismann,

overwinnen'. In plaats van 'overwinnen' zegt hij met een somber-ironische toespeling op vs. 46—48: 'mijn wapenrusting buit maken'. Dat is echter het ergste, wat Hildebrand zich kan voorstellen, en hieraan sluit zich de ontboezeming: 'maar dat moest wel de ergste lafaard onder de lieden uit het Oosten zijn, die je thans den strijd weigert; — welnu — laat ons zien, wie onzer den ander berooft'. De gedachte aan de berooving ontwikkelt zich uit de voorstelling van de noodzakelijkheid van het gevecht; een aanleiding tot den strijd is zij in geenen deele.

De eenige verandering, die wij noodig hebben, is dus, dat vers 45 geschreven worde: *Hadubrant gimahalta Hiltibrantes sunu* in plaats van *Hiltibrant gimahalta Heribrantes sunu*. Een afschrijver dacht, dat, waar uitdrukkelijk gezegd werd, dat iemand het volgende zeide, dit de persoon moest zijn, die niet het laatst gesproken had. Reeds Heinzel wees er op, dat ook de volgende rede van Hildebrand een dubbel *inquit* heeft, dat echter veel bedenkelijker dan een dubbel *inquit* de overgeleverde opeenvolging van 44, 45 is: *tôt ist Hiltebrant Heribrantes sunu*, *Hiltibrant gimahalta Heribrantes sunu*.

Ik ga thans over tot de jongere versies. Van deze is de oudste en reeds daardoor de belangrijkste het verhaal dat de þiđreks saga, met name c. 407—409, vertelt. Daarnaast komt het zoogenaamde jongere Hildebrandslied in aanmerking. Dit is in eene kortere en eene langere redactie overgeleverd. De langere is die van het Dresdener Heldenbuch, de kortere bestaat in een reeks Hoogduitsche drukken, eene Nederlandsche versie, eene Nederduitsche en eene Deensche. Tamelijk uitvoerig handelt hierover Edzardi (Germania 19, 315 e. v.); de stamboom, dien hij opstelt, is zeer subtiel, maar berust

Beitr. 32, 260 e. v.), maar ik acht het niet geoorloofd, de plaats te urgeeren en er een waarschuwing of een aanduiding, dat Hildebrand op de overwinning rekent, uit te lezen. Dat blijkt duidelijk uit de volgende woorden, die uitgaan van de gedachte, dat hij overwonnen zal worden.

m. i. op onvoldoende vergelijking van het materiaal en onjuiste beoordeeling der saga; Steinmeyer heeft in de derde uitgave der Denkmäler een archetypus voor de drukrecensies geconstrueerd; zijn betoog, dat de Nederduitsche versie van de Hoogduitsche stamt maar onder den invloed der Nederlandsche staat, schijnt mij echter niet overtuigend. Ik behoud mij een nadere bespreking dezer vraag in een ander verband voor, wil echter nu opmerken, dat naar mijn meening het opstellen van een stamboom hier, gelijk gewoonlijk bij volksliederen, zonder uitzicht is; de redacties toonen over en weer aanrakingen, die het gevolg zijn van veelvuldige kruisingen. Overigens zijn de onderlinge afwijkingen niet van zeer groote beteekenis; de meeste recensies verwijderen zich niet al te ver van den archetypus. Omtrent het dialect laat zich op grond van de rijmen niets zekers zeggen; Bartsch, de uitgever van het Nederduitsche lied, houdt de rijmen in hoofdzaak voor Hoogduitsch; Edzardi neigt tot een omgekeerde opinie; feitelijk komen er zoowel hd. als ndd. rijmen voor; in den regel zijn de rijmen in beide dialecten goed, of er zijn assonanties (zeer veelvuldig).

Gelukkig laat de toestand der overlevering ook zonder de constructie van een archetypus eene vergelijking met de þiđreks saga toe. Het eerste, wat ons treft, is, dat het jonge lied en de saga zooveel gemeenschappelijke afwijkingen van het oude lied vertoonen, dat aan een gemeenschappelijke bron, die niet slechts ver van het oude lied afstaat, maar inderdaad veel nieuwigheden had ingevoerd, niet kan worden getwijfeld. 1. In beide is de oude van den aanvang af op een ontmoeting met zijn zoon voorbereid. Hij wenscht den strijd, om den jonge zijn meerderheid te toonen. 2. In beide is de naam van den zoon Alibrand. 3. In beide loopt de zaak goed af, en gaat men ten slotte tot Alibrands moeder (die zich verheugt, — in 't jonge lied verloren). 4. In beide komt Hildebrand kort te voren in aanraking met een persoon, dien de saga *Am(e)lung*, het jonge lied *Abelon*, *Amelong*, *-ung* noemt. 5. In beide vraagt de vader den zoon, of deze een Ylfingr, Wölfing is, en ont-

vangt daarop een ontkennend antwoord. (In het oude lied deelde de knaap reeds aan het begin zijn naam en geslacht mede). Dit alles zijn zeer duidelijke veranderingen.

De gemeenschappelijke bron van saga en jonger lied was dus een sterk moderniseerend gedicht. Indien wij nu al deze jonge veranderingen in de bron van saga + jonger lied (Q) ongedaan maken, dan krijgen wij voor de bron van Q eene fabel, die bijna in geen gewichtig punt van het oude lied afwijkt, en er is zeker geen reden, om a priori de mogelijkheid te loochenen, dat het oude lied, zij het dan ook door meerdere tusschentrappen, de bron van Q zou zijn. Integendeel, indien noch het jonge lied noch de saga trekken bevat, die boven het oude lied uitgaan en ons dwingen, hun bron als een zelfstandige variant te beschouwen, dan is dat een gewichtig argument voor hun afhankelijkheid van het oude lied.

In aanmerking komen hier, voorzoover ik weet, slechts twee trekken, die daarom in de hierboven gegeven opsomming voorbij zijn gegaan. Vooreerst de volgende. De saga vertelt, dat Alibrand na een verwoed gevecht den strijd opgeeft. Als dan de vader nadert, brengt hij hem een valschen slag toe. De vader zegt: 'dien slag heeft je vader je niet geleerd, maar je vrouw'. Daarop wordt de kamp hernieuwd. Het jonge lied heeft den valschen slag verloren, maar het antwoord, dat de oude daarop geeft, bewaard. Men kan, als men wil, met deze berichten aanknoopen bij vreemde varianten. Ook een Russische versie der sage kent een dergelijk verloop. Maar voor de onafhankelijkheid van Q van het oude lied bewijst dat alles niets. Zooveel kan men alleen zeggen, dat de trek ouder moet zijn dan Q, want voor de oeconomie van Q, die vreedzaam eindigt, heeft de valsche slag geen beteekenis.

Maar daaruit volgt niet, dat Q van het oude lied onafhankelijk is. Immers, vooreerst kan men aannemen, dat ook het oude lied den valschen slag kende. Dat is inderdaad de meening van sommige onderzoekers; ik noem hier vooral Busse. Een zeer verbreide vorm der sage laat vader en zoon strijden, zonder elkander te kennen. De vader wondt den zoon

doodelijk; daarop heeft een herkenning plaats. De opname dezer sage in den Dietrich-cyclus kon oorzaak geweest zijn, dat de herkenning, althans door den vader, aan het begin plaats had, en nu vroeg men zich af: wat is de reden, dat de vader den overwonnen zoon, dien hij immers kent, toch doodt? Het antwoord daarop gaf de valsche slag. Deze zou dus zoo oud zijn als de aanknooping van de oude sage aan Diederiks dienstman. Deze redeneering vind ik in vele opzichten plausiebel, maar zij overtuigt mij er niet van, dat de valsche slag niet met de genoemde bedoeling later kan zijn ingevoerd. De vader kan toch in het oude lied in de hitte van het gevecht zijn zoon wel een doodelijke wonde hebben toegebracht, al kende hij hem. Een bewijs hiervoor leveren de drie met het oude lied nauw samenhangende verzen uit Hildebrands klacht bij het lijk van zijn zoon, die de Asmundar saga Kappabana bewaard heeft: 'Daar ligt mijn eigen zoon.... *zonder het te willen* heb ik hem gedood'. Zoo spreekt niet een vader, die zijn zoon had kunnen sparen, maar het niet deed, om hem voor zijn valschheid te straffen. [1])

Wij moeten dus besluiten, dat het oude lied den valschen slag nog niet kende; waarschijnlijk is het, dat eene jongere versie hem invoerde, om daarmee het tragisch einde, dat voor een later geslacht steeds meer rechtvaardiging behoefde, te rechtvaardigen. Uit deze versie is de slag in Q overgegaan.

Een andere trek van Q, die in niet-Germaansche sagen terugkeert, is deze, dat de zoon weigert, den vader zijn naam te zeggen. Ook hier is een oorspronkelijke samenhang met die onafhankelijke versies verre van waarschijnlijk. Immers in deze is het absoluut toevallige der ontmoeting de oorzaak der geheele tragedie, en de naamweigering is de oorzaak, dat vader en zoon elkander niet kennen, en zoodoende de voorwaarde

---

[1]) Ook uit Hildebrands laatste rede in het oude lied blijkt, dat hij, als de strijd eenmaal begonnen is, geen mogelijkheid meer ziet, den zoon te sparen.

voor den mogelijkheid van een gevecht. Hildebrand echter, die met zijn heer na een dertigjarig exil naar zijn land terugkeert, moet vermoeden, dat zijn zoon zich in de vijandelijke legerschaar zal bevinden. Wanneer hij den jongen man naar zijn naam vraagt, dan zal dat de bedoeling hebben, te weten te komen, of het zijn zoon is. In het jonge lied en de saga weet Hildebrand dan ook van te voren, met wien hij te doen heeft: zijn bedoeling met den kamp is alleen, te toonen, dat hij niet minder is dan de knaap. Op dergelijke gronden houdt dan ook Busse de weigering van den naam voor secundair. Toch wijst hij hem m. i. een te hoogen ouderdom toe, waar hij hem met den valschen slag parallel stelt en er een tweede verklaring in zoekt voor de daad van den vader. Want deze was eerst door de weigering, om den vader te gelooven, daarna door den valschen slag voldoende gemotiveerd. Ik houd de weigering van den naam voor niet ouder dan Q. Zij moet niet motiveeren, dat de vader den zoon doodt, maar omgekeerd, dat hij hem laat leven. Het oude slot verviel; een nieuw was noodig. Dat de zoon zich overgaf, was geen bruikbaar slotmotief; het was al gebruikt, om hem een valschen slag aan zijn tegenstander te laten toebrengen. Welke reden kon Hildebrand wel hebben, om den tegenstander, dien hij als een verrader had leeren kennen, een tweede maal te vertrouwen? De jonge man moest dus volkomen overwonnen en tot iets gedwongen worden. Dat 'iets' is het noemen van zijn naam. Wanneer hij dan toch nog weigert, en Hildebrand ten slotte, door zijn hart overwonnen, het eerst zich noemt, dan gaf de dichter daarmee Alibrand een gelegenheid, om zich in de oogen van zijn vader te rehabiliteeren en den valschen slag goed te maken. Thans stelt hij dat, wat hij zijn eer acht, hooger dan zijn leven.

Wij zijn hier bij een punt van verschil tusschen het jonge lied en de saga aangekomen. In het jonge lied ontbreekt de pas genoemde treffende slotwending der saga, en het is toch de zoon, die, daartoe gedwongen, het eerst zijn naam noemt. Men zou hier kunnen denken, dat deze bijzonderheid uit het

oude lied stamt; het jonge lied zou hierin dan op een oorspronkelijker standpunt staan dan de þidreks saga. Maar de overeenstemming met het oude lied, waar de zoon op de eerste uitnoodiging met al de bijzonderheden van zijn geslacht voor den dag komt, is toch maar gering. En voor de prioriteit der saga spreekt ook het feit, dat het heele slot van het jonge lied van de tweede helft van str. 9 af een duidelijke verknoeiing is van den in de saga overgeleverden tekst. Dit zal u blijken uit eene korte inhoudsopgave van beide.

In de saga is de vraag naar den naam het hoofdmotief, ja eigenlijk het eenige motief der vertelling van de ontmoeting. Zien wij voorloopig van de inleidende hoofdstukken af. Onmiddellijk nadat de kampioenen elkander in het oog gekregen hebben (c. 407), rijden zij op elkander in, en vechten lang. C. 408: Alibrand vraagt, wie die man is, en eischt, dat de tegenstander zijn naam zal noemen, maar deze verlangt hetzelfde van hem. Tweede gevecht. Opnieuw de eisch van den naam; hier de vraag, of Alibrand een Ylfing is, en zijn ontkennend antwoord. Derde gevecht; Alibrand wordt verwond, zegt, dat hij zich zal overgeven, slaat een valschen slag, dien zijn vader hem verwijt. Vierde gevecht. Hildebrand overwint en eischt opnieuw het noemen van den naam. Alibrand weigert; nu zulk een oude kerel hem overwonnen heeft, heeft zijn leven voor hem geen waarde meer. Dan zegt Hildebrand: 'wil je je leven behouden, zeg dan, of je mijn zoon Alibrand bent; dan ben ik Hildebrand, je vader'. Antwoord: 'dan ben ik Alibrand, je zoon'.

Nu het lied. Str. 6. ontmoeten de strijders elkander en voeren eerst een gesprek, waaraan in de saga weinig of niets beantwoordt. Str. 9 begint het gevecht. Str. 10 geeft de knaap den oude een harden slag, die onbegrijpelijkerwijze aanleiding geeft tot het bekende verwijt: dien slag leerde je een vrouw [1])

[1]) Kauffmann verstaat dit verwijt zóó, alsof de slag, dien Alibrand zijn vader gaf, van geen beteekenis was, zoodat de oude hem spottend verweet, dat hij van—zwakke—vrouwen vechten geleerd had. Hij ziet

(de plaats correspondeert met het slot van het derde gevecht der saga, maar de aanleiding tot het verwijt, een pauze, is weggelaten). Hierop behoorde het laatste gevecht te volgen, maar er volgt eerst str. 11 een antwoord van Alibrand zonder inhoud; str. 12 overwint Hildebrand als in de saga, maar doet nu pas de vraag (str. 12. 13), of de ander een Wölfing is. Alibrand ontkent dat in woorden, die toonen, dat de dichter de vraag niet meer begreep, maar voegt er aan toe, dat hij Alibrand heet, en noemt ook zijn vader en moeder. Str. 15 geeft dan ook Hildebrand zich te kennen. — Str. 16—19 volgen dingen, die van het vervolg der saga niet sterk afwijken, en die ik in dit verband voorbijga. — Het laatste antwoord van Alibrand echter is onmogelijk. In gemoede kan hij niet zeggen, dat hij geen Wölfing is, want hij is er een. De ontkenning kan dus slechts beteekenen, dat hij zijn naam *niet* wil zeggen. Maar dàn kan er niet onmiddellijk op volgen: 'ik ben een edele ridder, mijn moeder heet Ute, mijn vader Hildebrand'. Het gesprek over de Ylfingen staat dus in de saga op de juiste plaats, maar is in het lied naar het slot van het gevecht verplaatst en met het noemen van den naam samengesmolten. Minstens drie der gevechten van de saga met de tusschenliggende gesprekken worden zoodoende door het lied bewezen echt te zijn: gevecht, Ylfingengesprek, gevecht, valsche slag, gevecht, noemen van den naam. Daarom hecht ik er niet veel aan, dat in het lied Alibrand het eerst zich noemt, en hecht ik aan de geheele tweede helft van het lied niet veel.

Daarentegen heeft Edzardi in de eerste helft van het jonge lied reminiscenties aan het oude aangewezen, die in de saga

---

daarbij niet slechts het vollediger bericht der saga over het hoofd, maar ook de mededeeling van het lied, dat Hildebrand '*von herzen ser erschrack*' en '*wol siben clafter wit*' terugsprong, alsmede van verscheidene redacties, dat het een 'harde' resp. 'zware' slag was. Een andere vraag is, of de dichter der volgende strophe, die in de overlevering geen steun heeft, en die Alebrand laat verklaren, dat hij nog leeren zal, wat hij niet geleerd heeft, de plaats op de wijze van Kauffmann kan hebben verstaan.

ontbreken. Het belangrijkste staat in str. 6—9. De opmerking str. 6 over Hildebrands schoon harnas is te vergelijken met Hl. 46 v. [1]). Str. 7 zegt Hildebrand: *mir ist bi allen minen tagen zu reisen ufgesatzt*, vgl. Hl. 50: *ih wallôta sumaro enti wintro sehstic ur lante*. Str. 9, 4: *was die zwen helden begerten, des wurden sie gewert* is misschien te vergelijken met Hl. 59b *nû dih es sô wel lustit*. Daarentegen heeft str. 8, die Edzardi ook vergelijkt, met het Hl. slechts gemeen een toespeling op Hildebrands hoogen leeftijd, en die kent de saga ook in een ander verband. Op de drie of twee eerstgenoemde plaatsen schijnt dus het jonge lied boven de saga uit te gaan.

Moeilijker is het begin te beoordeelen. De persoon, van wien Hildebrand str. 1—3 afscheid neemt, en die hem voor Alebrand waarschuwt, heet str. 2 Abelon, d. i.: Amelung. In de saga houden Diederik en Hildebrand zich vóór de ontmoeting met Alibrand op bij een hertog Konrad en zijn zoon Lodewijk (c. 405), en de waarschuwing geschiedt door Konrad. Maar kort te voren hebben zij een ontmoeting met Amelung, en wel een vijandige; Hildebrand overwint en sluit vrede; het gevecht heeft trekken uit dat met Alibrand opgenomen. Voorts: in het lied is de waarschuwing in algemeene termen vervat; Hildebrand antwoordt, dat hij zijn zoon wel overwinnen zal. In de saga wordt Hildebrand de raad gegeven, vriendelijk te zijn en zijn naam te zeggen; hij spreekt het vertrouwen uit, dat de zoon niet later dan hìj zich noemen zal. Dit laatste verschil is misschien niet van groot belang; het eerste is van dien aard, dat men onmogelijk de eene voorstelling uit de andere kan afleiden. Wij zijn dus niet in de mogelijkheid, een grondtekst te construeeren, die zoowel de directe bron der saga als van het lied kan zijn. Hoe uit deze moeilijkheid te geraken?

Het schijnt mij boven allen twijfel verheven, dat de ver-

---

[1]) Te onrechte concludeert Edzardi uit Hl. 46, dat deze verzen ook in het jonge lied aan Hildebrand behooren. De verhouding is de omgekeerde.

telling van Hildebrands ontmoeting met zijn zoon in het stadium van ontwikkeling, dat de saga representeert, — hoeveel te meer in dat van het jonge lied, — niet meer een episodisch lied was, maar een deel van een grooter geheel, een kort speelmansepos. Dat leert vooreerst de analogie der overige heldenpoëzie. Voor de Nibelungensage is in de þidreks saga eene bron gebruikt die reeds de geheele geschiedenis, Sigfrids jeugd, zijn huwelijk, zijn dood, den ondergang der Burgondiërs samenhangend vertelde. Ook de vertelling van den Rosengarten was, zooals zij in de saga is opgenomen, reeds een samenhangend, vrij omvangrijk gedicht, dat meerdere avonturen inhield. Toch hebben diezelfde bronnen, in den regel in een nog jonger stadium hunner ontwikkeling, toen zij zelf nog uitgebreider waren geworden, het aanzijn gegeven aan betrekkelijk korte volksliederen. Zoo stamt het Deensche lied van Grimhilds wraak, dat in éene redactie 43, in de andere 33 vierregelige strophen omvat, van een oude redactie van het Nibelungenlied; het begint zijn verhaal midden in dat van zijn bron. Zoo kan ook het jonge Hildebrandslied zeer goed als bron een betrekkelijk lang gedicht hebben, dat behalve den strijd tusschen vader en zoon nog heel wat meer bevatte. Dat de jonge kortheid van omvang met de oude kortheid van stijl niets te maken heeft, toont reeds de inleiding. In het oude lied ontmoeten de helden elkander onmiddellijk; het jonge lied heeft een inleiding van vier strophen ($^1/_5$ van den omvang van het geheele gedicht), waarin niet slechts Diederik meespreekt, maar ook een persoon, die met de Hildebrandsage niets te maken heeft. Die vreemde persoon nu is voor de geschiedenis der overlevering van de grootste beteekenis, hij stamt blijkens het getuigenis der saga uit de bron van het lied. Maar de saga leert tevens, dat de ontmoeting met Amelung plaats had op den weg van het Hunnenland naar Bern, dat zij dus behoort tot een gedicht, waarvan de inhoud niet Hildebrands gevecht met zijn zoon, maar Diederiks terugkeer in zijn land was. Daarin was het gevecht met Alibrand eene episode.

Het is bekend, dat de speelmansepopaeën der 12e en 13e eeuw in dit stadium hunner ontwikkeling veelal in varianten leefden, die nu meer, dan minder van elkander afweken. Hoevele Middelhoogduitsche gedichten, die stoffen der heldensage behandelen, zijn niet in verschillende redacties bewaard. Bij meer dan één onder deze, — ik noem slechts den Rosengarten, — stammen de verschillen uit den tijd der mondelinge overlevering. Ook hier is de Nibelungensage leerzaam. In de þidreks saga is zij medegedeeld volgens twee bronnen, die slechts varianten van ééne overlevering zijn, en hier secundair met elkander verbonden werden. Dezelfde bronnen zijn ook in het Nibelungenlied door elkaar gewerkt. Ik geloof nu, dat wij bij het verhaal van Diederiks terugkeer in zijn land met gelijke omstandigheden te doen hebben, en ik kan hier uitgaan van resultaten van een onderzoek van mij zelf, dat reeds 14 jaar oud is. Ik meen in 1893 (Zschr. f. d. Phil. 25, 448) te hebben getoond, dat c. 398—402 der saga geïnterpoleerd zijn. De bewijsvoering hield geen verband met de vraag, die ons thans bezig houdt; de onechtheid der hoofdstukken bleek uit het optreden van Herađ als Diederiks vrouw, die de oude saga in deze verhouding niet kent, uit Elsungr, die op een deel der Nibelungensage wijst, dat insgelijks geïnterpoleerd is; uit de wijze, waarop de interpolator in het verlaten spoor terugkeert, blijken duidelijk de grenzen van zijn werkzaamheid. Later, in mijne Untersuchungen über den Ursprung und die Entwicklung der Nibelungensage (1906/7), meen ik getoond te hebben, dat de interpolator van bepaalde deelen der Nibelungensage, die dezelfde is, van wien c. 398—402 stammen, eene afwijkende bron gebruikt heeft, en wel eene jongere variant van de bron des sagaschrijvers. Het onderzoek, of de verhouding der bronnen in het verhaal van Diederiks terugkeer ook van gelijken aard is, kan dus allerminst als ongewettigd beschouwd worden.

In de oude saga is de samenhang de volgende. C. 397: afscheid van Attilla en vertrek uit het Hunnenland (hierin slechts korte geïnterpoleerde volzinnen over Herađ). Aan het slot

rijdt men den westelijken weg, d. i. uit Westfalen [1]) langs den Rijn, niet door Beieren, *til Mundio*, naar de Alpen. Aan het begin van c. 403 sluit de nu volgende interpolatie met de herhaling, dat Diederik en Hildebrand zuidwaarts over de Alpen rijden. Zij houden zich in een bosch op en ontmoeten een man uit de streek, die hun als heerschers der nabijgelegen stad een hertog Lodewijk en zijn zoon Konrad noemt. Te Bern regeert Alibrand; Ermanarik is dood. Op verzoek van Hildebrand roept de landsman Konrad naar buiten; men maakt kennis; Ermanariks dood wordt bevestigd; te Rome heerscht Sifka. (Dan een geïnterpoleerde volzin, waarin Hildebrand van zijn reis vertelt; toespeling op c. 399—402). Alibrand heeft mannen 'noordwaarts' (niet 'oostwaarts') naar het Hunnenland gezonden, om Diederik te ontbieden; hij wil Bern niet aan Sifka overgeven. Hildebrand zegt, dat Diederik zich in het naburige bosch bevindt. C. 405. Konrad waarschuwt zijn vader; deze komt naar buiten; men gaat tot Diederik en begroet hem; nu gaat Hildebrand op weg om zijn zoon te zoeken. Konrad begeleidt hem een eind en geeft hem dan de reeds genoemde waarschuwing mede.

Zóó de oude saga. Thans de interpolator.

Deze heeft de gewoonte, verhalen uit zijn bron, die van dat, wat reeds in de oude saga stond, zeer weinig afwijken, weg te laten, — wat slechts natuurlijk is. Wat zijn bron méér heeft, voegt hij in; afwijkende recensies deelt hij, als de afwijking sterk genoeg is, naast de oude mee, zoodat uit één gebeurtenis er twee worden. Soms ook verandert hij iets, om het nieuwe aan het oude aan te passen. Dat van hem wetende, beschouwen wij c. 398—402.

C. 398 vertelt een oponthoud van Diederik voor Bakalar, waar hij Roðingeirs dood beweent. Het hoofdstuk verraadt bekendheid met de langere recensie der Nibelungensage, die Rüedegêr invoert. C. 399 begint met de mededeeling, dat jarl Elsung over den Rijn is gereden. [2]) Hij heeft vernomen,

[1]) Het Hunnenland der saga is Westfalen.

[2]) Dus ook hier gaat de reis van het Hunnenland naar Italië nog

dat Diederik daarlangs is gekomen, en rijdt hem met 32 mannen na. Uit het volgende blijkt, dat hij begeleid is door zijn neef Amlung en door Ingram, omtrent wiens verwantschap niets naders wordt gezegd. Als men de reizenden heeft ingehaald, verlangt Amlung, dat Diederik, die in deze versie een vrouw bij zich heeft, deze zal opgeven. Het komt tot een gevecht, waarin Ingram en Elsung verslagen worden door Hildebrand en Diederik; zij dooden 18 ridders; Amlung wordt door Hildebrand overwonnen, maar krijgt het leven; om nieuws gevraagd, deelt hij mede, dat Ermanarik ziek is; Sifka heeft hem darmen laten uitsnijden, maar door deze operatie is de koning nog zieker geworden. Hildebrand en Diederik verheugen zich. — Als daarop Amlung thuis komt, — dat hij afscheid neemt, staat alleen in de Zweedsche vertaling der sage (c. 345), — zijn de gevluchte ridders er al; men vermoedt, dat de vreemden Diederik en Hildebrand zijn geweest; Amlung vertelt het nadere en prijst de helden, die hem het leven lieten. Dan sluit de interpolatie aan het begin van c. 403 met het herhaalde bericht, dat de twee helden over de Alpen reizen.

Deze ontmoeting met Elsung, Ingram en Amlung heeft sterke punten van overeenstemming met de ontmoeting met Konrad en Lodewijk, en ik houd ze voor een jonger variant van deze laatste, die in de bron van den interpolator de plaats der andere ontmoeting innam. Ziehier de punten van overeenstemming. Diederik en Hildebrand zijn op weg uit het Hunnenland naar Bern; zij komen in de buurt van een burcht of stad en ontmoeten daar ridders, die de plaats bewonen; zij ontvangen inlichtingen omtrent den gezondheidstoestand van Ermanarik (dat de koning c. 401 ziek, maar niet dood is, is een verandering van den interpolator met het oog op het oude c. 403; indien Sifka den koning darmen heeft laten uitsnijden, is het wel waarschijnlijk, dat de dood spoedig ingetreden is), en zij zetten de reis voort. Elsung

---

langs den Rijn. Tevens treft het, dat Else, dien jongere bronnen naar Beieren verplaatsen, aan den Rijn woont.

stemt het meest met Lodewijk, Amlung met Konrad overeen.

De volgende veranderingen kenmerken de jongere variant. 1. In de plaats van de vriendschappelijke ontmoeting treedt eene vijandige. Hiermee hangt samen 2. eene verandering in de namen. Else is door een oude veete een vijand van Diederik en zijn geslacht (c. 12). Een aanleiding tot deze veranderingen kan zijn, dat Diederik in deze versie door eene vrouw begeleid is Wij hebben hier met een herhaling van het motief der Walthersage te doen. Een (hier twee) helden rijden uit het Hunnenland naar hun eigen land in gezelschap van een vrouw; zij komen langs den Rijn; — lag het niet voor de hand, hen daar te laten aanvallen door een troep vijanden, die hun narijdt, gelijk Walther in volkomen gelijke omstandigheden door de 12 Burgondiërs werd aangevallen, te eer, wanneer de overlevering reeds eene ontmoeting met vreemde ridders kende? Daar nu deze ontmoeting der oudere bron vreedzaam eindigde, en Diederik bij die gelegenheid inlichtingen omtrent den toestand van Ermanarik ontving, moest een der tegenstanders in leven blijven, om die inlichtingen te geven. Dat was trouwens niet in strijd met de Walthersage [1]). Het gevecht met dezen held werd verder opgesierd met trekken uit het gevecht met Alibrand.

Men zou nu kunnen vermoeden, dat in de bron der interpolatie deze ontmoeting niet in de plaats van, maar naast die met Konrad en Lodewijk was opgenomen; de interpolator der saga zou toch vermoedelijk laatstgenoemd avontuur geen tweemaal vertellen. Maar daartegen spreekt nu weer de gelijkenis tusschen de beide verhalen; in beide vinden wij de inlichtingen omtrent Ermanarik, in beide treden onder de vreemden een ouder en een jonger persoon op den voorgrond, terwijl de jongere de inlichtingen geeft (Ingram is meer een bijpersoon).

---

[1]) Elsung (Else) als belager, die de voorbijtrekkenden narijdt, is uit deze poëzie in het Nibelungenlied overgegaan. Hier is het motief, dat Elsung beslag op een vrouw wil leggen, ter zijde geschoven. Daardoor geeft de voorstelling van het Nibelungenlied zich als de afgeleide te kennen.

Daaruit is af te leiden, dat in de jongere bron de ontmoeting met Elsung en Amlung niet een toevoegsel bij, maar een variant van die met Konrad en Lodewijk was. Indien dit juist is, dan volgde in die bron de ontmoeting met Alibrand terstond op die met Amlung. Het spreekt van zelf, dat het dan ook Amlung was, die Diederik de waarschuwing meegaf voor zijn zoon. Maar dat is nu juist, wat in het jongere Hildebrandslied staat. Abelon zegt str. 2: 'als je van hier rijdt, zal je je zoon ontmoeten, die valt je aan' [1]).

Van de andere zijde zou men kunnen vragen, of in deze jongere bron niet ook het gevecht met Alibrand kon verloren zijn geweest. Indien het gevecht met Amelung trekken uit dat met Alibrand had opgenomen, is het dan niet mogelijk, dat het dan ook voor dit verhaal in de plaats was getreden? De vertelling zou dan bevatten 1. elementen der oudere bron: ontmoeting met Konrad en Lodewijk en met Alibrand, 2. vreemde elementen: het Walthermotief en de nieuwe namen. Dat dit een onjuiste hypothese zou zijn, blijkt m. i. uit de trekken, waarin het jonge Hl. boven de saga uitgaat, en die niet uitsluitend uit de Amlung-scene kunnen stammen. Wel kan dat met str. 8 het geval zijn, waar Alibrand zijn vader dreigt, hem den baard te zullen uittrekken; — deze bedreiging kent ook de Amlungscene, en niets bewijst, dat zij hier niet oorspronkelijk kan zijn [2]). Maar de waarschuwing door Abelon in het jonge lied, die uit de bron stamt, toont, dat hier het gevecht met Alibrand volgde. En voorts laten zich de p. 206 genoemde overeenstemmingen van str. 6, 7, 9 met het oude lied toch ook slechts zóó verklaren, dat die dingen in de directe bron van het jonge lied stonden. Maar daar de saga,

[1]) Het blijkt, dat str. 1,1 *zu land us* juist is, en dat de ndl. versie te onrechte leest: *te lande*. Want Hildebrand geeft niet het voornemen te kennen, uit het Hunnenland naar zijn land te reizen, — deze opmerking zou eer aan Diederik passen, — en bovendien, hij is al lang onderweg. Maar hij wil het land van Else en Amelung verlaten. De bedoeling is: 'ik wil verder rijden'.

[2]) Anders Edzardi, Beitr. 8, 481, die echter nog geen inzicht in den aard der bronnen (langere gedichten) had.

die bron I in haar geheel meedeelt, ze niet kent, moeten deze dingen uit bron II stammen.

Laat ons trachten, ons omtrent ieder dezer bronnen eene voorstelling te maken. Het best zijn wij er aan toe ten opzichte van de oudere bron. Zij hield dat in, wat in het oudere deel der saga staat. Twijfel kan alleen bestaan ten opzichte van de begrenzing. Maar dat zij minstens met Diederiks besluit, het Hunnenland te verlaten (c. 395) begon, en zeker nog de verovering van Rome (c. 414) inhield, laat zich moeilijk betwijfelen. Eerst daar is in de vertelling, waarvan de geschiedenis van Hildebrand een deel uitmaakt, een rustpunt gegeven. Het jonge lied kent ook nog de ontmoeting met Oda, en enkele redacties spreken van een leven in Bern. Of dit gedicht een deel van een grooter was, waarin o. a. ook Diederiks vroegere vergeefsche poging, om zijn land terug te krijgen, werd verteld, is een vraag, waarop ik thans niet inga.

De jongere bron kennen wij uit de interpolaties der saga en die deelen van het jonge lied, die boven de saga uit op een zelfstandige bron wijzen. Wij leeren uit de saga, dat het besluit, Bern te verlaten, en het begin der reis niet zoozeer van de oudere bron afweken, dat een afzonderlijke vertelling door den interpolator noodig werd geoordeeld. De belangrijkste nieuwigheid is, dat aan Herad een rol wordt toebedeeld. Maar het meeste is door c. 395, 397 verstrooid; alleen c. 396 handelt geheel over haar. De rol, die Herad speelt, wordt bevestigd door Diu Klage, die dit gedeelte der jongere bron gebruikt heeft (Untersuchungen Nibelungens. II, 178). Dan volgde de reis, de episode te Bakalar, de ontmoeting met Elsung, Ingram en Amelung, en daarop de strijd tusschen vader en zoon. Er ging nog aan het gevecht een gesprek vooraf, en de vraag naar den naam was niet het eerste woord, dat gehoord werd. Wij vinden een paar reminiscenties aan de gesprekken van het oude lied, waarbij echter het eigenlijk thema van dat gesprek, de mededeeling omtrent den verloren vader en wat zich daaraan knoopt, geheel verloren is; dat toont, dat ook hier de weigering van den naam ingevoerd was en

op den ouden dialoog destructief gewerkt had. Vermoedelijk begon het verhaal van de ontmoeting met eenige dreigementen, en werd na het eerste treffen naar den naam gevraagd.

Van hier af verliezen wij het spoor van de jongere bron, die zeker verder in hoofdzaak met de oudere in overeenstemming was.

Vragen wij naar de onderlinge verhouding dezer beide bronnen, dan hebben wij zeker de bron der oude saga met recht voor de oudere verklaard. Want zij is de meer oorspronkelijke. Echter is de jongere bron (II) niet uit de oudere (I) ontstaan, maar zij is een zelfstandige variant daarvan, gelijk de onafhankelijke trekken van het jonge Hl. leeren. Uit deze twee bronnen nu zou men weer hun gemeenschappelijke bron kunnen construeeren, en daarmee zou men pas die Q bereiken, waarin alle overlevering van de saga en het jonge lied convergeeren. Deze bron moet in hoofdzaak met I overeengestemd hebben; slechts daarin stond zij korter bij II, dat de vraag naar den naam en de weigering nog niet alles domineerde. De geslotenheid en grootere kunst van I is in dit opzicht een gevolg van jonger ontwikkeling. De reminiscenties aan de gesprekken uit het oude lied, die bij de jongere sageopvatting doelloos geworden waren, maar die II bewaarde, en die uit II in het jonge lied overgingen, heeft I laten vallen. Denkbaar is het ook, dat er langs dezen weg nog een samenhang bestaat tusschen het feit, dat in het jonge lied Alibrand het eerst zijn naam zegt, en hetzelfde feit in het oude lied.

Het is de vraag, of het jongere lied uitsluitend op II berust. De sterke afwijkingen van de saga in str. 1—9 tegenover de groote gelijkheid, althans indien wij het gedicht kritisch bezien, in het latere gedeelte, doen eer vermoeden, dat de bron van het lied hier I is geweest. In dat geval berust het jongere lied op een combinatie. Ik geloof echter niet, dat deze direct in het jonge lied tot stand gekomen is; veeleer in zijn bron. Deze was een speelmansepos, dat gecombineerd was uit twee parallelle gedichten, en wel uit I + II. Dat epos stond dus ongeveer op hetzelfde standpunt als het oudste Nibelungenlied (N L I, Unters. II, 147 e. v.). Het is echter ondergegaan,

zonder het voorrecht te hebben gehad, tot een hoofsch epos verwerkt en opgeschreven te worden. [1]) Naar het getuigenis van het jonge lied was het in Nibelungenstrophen gedicht. Of het dit gedicht was, of II, dat de dichter der Klage kende, laat zich niet uitmaken; gebruikt heeft hij in elk geval slechts een stuk, dat op II berust. De Klage leert, dat òf II, òf de verbinding I + II naar Zuid-Duitschland overgebracht is.

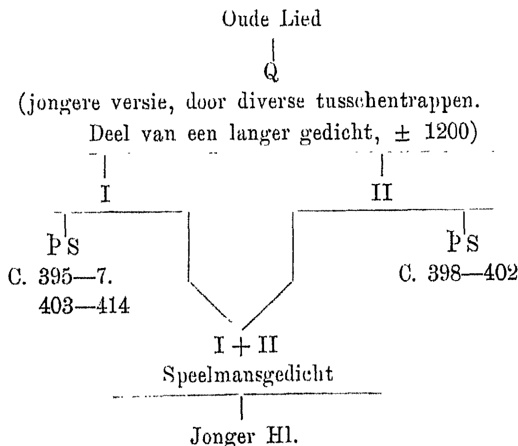
Deze verhoudingen, die volkomen met die van de Nibelungensage overeenstemmen, wijzen niet slechts op twee dichters, maar op twee dichterscholen, die de afwijkende tradities bewaarden. De samenhang met I der N S doet voor I Saksischen, die met II der N S voor II Neder- of Rijnfrankischen oorsprong vermoeden.

Keeren wij thans tot de 'heimatfrage' van het oude lied en van de stof terug, dan is er nu eenige mogelijkheid, die vraag in haren vollen samenhang te overzien. De taalkundige, de phraseologische, de litterairhistorische argumenten moeten alle tot haar recht komen, en de vraag gesteld worden, of zij elkander steunen of tegenspreken.

Wij zagen, dat de vraag voor het Hildebrandslied op taalkundige gronden niet uit te maken is, dat echter sterke gron-

---

[1]) Stamboom:



den hier voor Nederduitschen oorsprong spreken. Van grooter beteekenis zijn reeds de epische formules, die Kögel bijeengeplaatst heeft; wij kregen hier vasten grond onder de voeten: nauwen samenhang met Oudsaksische, Angelsaksische en Oudnoorsche poëzie. Dat de Hoogduitsche poëzie dezelfde formules in denzelfden omvang gekend zou hebben, kan men beweren, maar niet bewijzen.

Maar eindelijk moet de zaak bezien worden in den grooten litterairhistorischen samenhang. Op dit gebied heerscht wel het grootste vooroordeel. Uit het feit, dat Theodorik in Italië regeerde, heeft men niet alleen als van zelf sprekend afgeleid, dat hij in Zuid-Duitschland eerder, beter en langer moet bekend geweest zijn dan in Noord-Duitschland, maar ook eenvoudig weg, dat hij een Zuidduitsche held moet wezen. Vandaar het axioma, dat er in de 8e eeuw en later een Zuidduitsche heldenpoëzie bestond; vandaar ook de wonderlijke zekerheid, waarmee men uit iedere lacune in het taalkundig betoog, dat het Hl. Noordduitsch zou zijn, het omgekeerde besluit, alsof daarmee de zaak was afgedaan.

Het axioma nu, dat Diederik een Zuidduitsche held is, is aan het tanen. Voor meer dan één stof, waarvan Diederik de held is, is het gebleken, dat de bronnen der Middelhoogduitsche gedichten, waarin zulk een stof verwerkt is, Noordduitsch zijn; ik verwijs naar mijn onderzoek van het Eckenlied (Beiträge 32, 155 e. v.), van den Rosengarten (Arkiv f. n. Fil. 24, 103 e. v); ook in de Nibelungensage is Diederik in Noordduitschland, zeker niet lang vóór de 12e eeuw opgenomen. Het schijnt, dat het op den duur zal blijken, dat Diederik in Zuid-Duitschland vroeg vergeten was, en dat de geheele figuur pas in de 12e eeuw uit noordelijker streken geïmporteerd is.

Wat nu de Hildebrandsage betreft, hier is althans het op het oude lied volgende samenhangende getuigenis van Nederduitschen bodem, het in de þidreks saga gebruikte lied. Ook de bron van den interpolator was, gelijk hierboven aangeduid is, of Nederduitsch of op zijn hoogst Rijnfrankisch, in geen geval

Opperduitsch. In welk dialect het jongere lied gedicht is, is moeilijk te zeggen; de meeste drukken zijn Hoogduitsch, maar bijna geheel buitengesloten is weer het Beiersch. De zuidelijkste thans bekende druk is uit Bazel, op Allemansch gebied [1]), de massa uit Neurenberg (Oostfrankisch), één uit Strassburg, d. i. even over de Allemansche grens kort bij het Rijnfrankisch, en één jonge druk (1564 of 65) uit Straubing (Beieren). Maar dan hebben wij ook een Frankforter druk (Rijnfrankisch), één uit Wittenberg (Saksen), drie Nederlandsche drukken (Amsterdam, Antwerpen, Haarlem), een Magdeburger druk en een Nederduitschen, waarvan de plaats niet bekend is, dan eenige onbekende drukken en diverse handschriften, eindelijk een Deenschen tekst De drukken wijzen dus naar Midden- en West-Duitschland, en in verbinding met de þidreks saga op de gewone litteraire beweging der 12e en 13e eeuw uit Noordwest-Duitschland zuidwaarts. Dit is dezelfde weg, dien het Nibelungenlied, het Eckenlied en zoovele andere stoffen der heldensage gingen; ik behoef aan de reeds genoemde slechts Kudrun te voegen. Voor de oudheid komen er andere getuigenissen bij. Het eenige getuigenis omtrent Hadubrands dood levert een Oudnoorsch gedicht, dat toch zeker niet uit het Beiersch vertaald is (met Hl. 53 *suásat chind* vergelijke men: *enn svási sonr*). Ook voor de exilsage levert naast het Hl. het oudste getuigenis een Skandinavische bron, en wel een Urnoorsche inscriptie in Zweden op den Röksteen, waar Diederik vorst der Mæringen genoemd wordt, een benaming, die met zijn verbanning schijnt samen te hangen; immers Déors Klacht vertelt, dat Diederik 30 jaar *Mæringaborg* 'had', d. i. bewoonde; — de 30 jaar zijn die der ballingschap, zie vs. 50 van het Hl. (vgl. Busse p. 79, en over den naam Heinzel, Wiener Sitzungsberichte 1889, 15 ff). Eindelijk is Quedlenburg, vanwaar de annalen stammen, die de sage van Diederiks ballingschap leeren kennen op een standpunt,

---

[1]) Een Berner druk noemen de gebroeders Grimm, s. Steinmeyer Denkmäler [2]II, 23.

dat tusschen het Hl. en de jongere bronnen het midden houdt, eene Saksische plaats aan den noordvoet van den Harz. En de exilsage zelf duikt dan, gelijk de Hildebrandsage, het eerst weer in de þidreks saga op, terwijl het hoogst waarschijnlijk is, dat de mhd. gedichten Dietrichs Flucht en Rabenschlacht evenals het Eckenlied, het jongere Hildebrandslied en andere gedichten geheel op die ndd. bronnen berusten. Dus: Saksische, Angelsaksische, Oudnoorsche getuigenissen van de 9e eeuw af, — daartegenover geen enkel hd. getuigenis. Een formulenschat, die in 't ags. os. en on. zijn gelijke vindt, maar niet in het hd., al laat zich niet bewijzen, dat het hd. hem vroeger niet gehad heeft. Een taal, vol ndd. eigenaardigheden, wier hd. trekken zich uit de plaats, waar het gedicht is opgeschreven, laten verklaren, — al zijn hier misschien ook andere verklaringen mogelijk. Alles samenvattend, schijnt mij de hypothese, dat niet slechts het Hl., maar ook de sage, d. w. z. de aanknooping, van de verbreide vertelling van een gevecht tusschen vader en zoon aan een held van Diederik, in Noord-Duitschland ontstaan is, diegene te zijn, die aan de bekende feiten het best recht doet wedervaren. Ik wil daarbij niet de mogelijkheid ontkennen, dat het oude lied iets zuidelijker ontstaan is dan het jonge, en heb, indien de taalkundige argumenten ten slotte toch tot een mengdialect aan de zuidgrens van Saksen voeren, daartegen geen overwegend litterairhistorisch bezwaar. Maar het verbreidingsgebied van het gedicht is dan toch ongetwijfeld van dat punt uit noordwaarts, niet zuidwaarts geweest.

Moge al de eerste konde omtrent Diederik door Zuid-Duitschland noordwaarts gedrongen zijn, — wat althans mogelijk is, — van de 8e eeuw af bloeit in Noord-Duitschland eene Diederik-poëzie, waarvan in het Zuiden niets blijkt. Eer hebben wij reden, om te vermoeden, dat in het Zuiden, waar de geestelijkheid de geheele cultuur beheerscht, de voorstelling ontstaan is, die den Ariaanschen ketter tot een duivel maakt, die vlammen spuwt en ten slotte door den booze naar de hel

wordt gehaald. Dit beeld past althans zeer slecht bij den heldenkoning der Noordduitsche poëzie.

Het verzoenend slot der jongere Hildebrandsage hangt samen met de voorstelling dat Diederik zonder leger in zijn land terugkeert (Heinzel p. 59). Deze voorstelling misschien is weder het gevolg hiervan, dat Diederik in de Nibelungensage is opgenomen [1]). Daar deze opname nauwelijks vroeger dan in het slot der 11e eeuw heeft plaats gehad, en zijn ingrijpen in de gebeurtenissen nog jonger is (Unters. N. S. II, 158—9), zou hieruit volgen, dat het lied, waarvan door tusschenleden zoowel de saga als de geinterpoleerde c. 398—402 en eindelijk ook het jonge lied stammen, pas tamelijk diep in de 12e eeuw kan zijn ontstaan. Ouder is het verzoenend slot in dat geval ook niet. De bronnenliederen I en II [2]) kunnen zeer goed veel jonger zijn; de combinatie I + II, die de bron van het jonge lied werd, stel ik op grond van litterairhistorische overwegingen tamelijk ver in de 13e eeuw.

---

[1]) Deze samenhang komt mij echter niet zoo zeker voor, als wel wordt aangenomen. Het zou te ver voeren, hierop in dit verband nader in te gaan.

[2]) Een terminus ad quem voor II is Diu Klage. Een andere de plaats in het Nibelungenlied, waar Else de Burgonden aanvalt, die volgens p. 211 anm. jonger moet zijn dan Diederiks kamp met Else.

GEWONE VERGADERING

DER

AFDEELING
TAAL-, LETTER-, GESCHIEDKUNDIGE EN WIJSGEERIGE
WETENSCHAPPEN,

GEHOUDEN DEN 14den OCTOBER 1907.

Tegenwoordig de heeren: NABER, Ondervoorzitter, VAN DE SANDE BAKHUYZEN, QUACK, DE GOEJE, SYMONS, MULLER, FOCKEMA ANDREAE, CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, SNOUCK HURGRONJE, VAN RIEMSDIJK, SPEYER, HAMAKER, VAN LEEUWEN, I. M. J. VALETON, KLUYVER, BLOK, J. J. M. DE GROOT, HOLWERDA, CALAND, WILDEBOER, BOISSEVAIN, VAN DER HOEVEN, HEIJMANS, WARREN, HESSELING, HARTMAN, OPPENHEIM, KUIPER, UHLENBECK, SIX, BOER, J. C. NABER, BAVINCK, KARSTEN, Secretaris en ADRIANI, Correspondent.

Daar de Heer Kern wegens ongesteldheid niet aanwezig is wordt de vergadering geleid door den Ondervoorzitter, den Heer Naber, die het correspondeerend lid, Dr. Adriani, welkom heet.

De notulen der vorige vergadering worden gelezen en goedgekeurd.

Ingekomen zijn:

Een vers voor den Hoeufftwedstrijd, getiteld „de Italica calamitate”.

Een brief van den Minister van Binnenl. Zaken dd. 8 October verzoekende advies in zake het verzoek van den Franschen gezant, om een Nederlandsch geleerde aan te wijzen, ten einde eene transscriptie der Chineesche letterteekens te helpen tot stand brengen. Prof. J. J. M. de Groot zal hieromtrent in nader overleg treden met den Voorzitter Prof. Kern.

Een dito d.d. 9 Oct. inhoudende bericht dat de Heeren de Goeje en Speijer benoemd zijn tot gedelegeerden van de Nederl. regeering bij het 15e Orientalisten congres te Kopenhagen in Augustus te houden.

De Heer Boer leest zijn bijdrage voor over *de liederen van Hildebrand en Hadubrand.*

De meeningen over het dialect van het oude gedicht loopen sterk uiteen. De taalkundige argumenten zijn echter niet voldoende, om uit te maken, of het gedicht Hoog- of Nederduitsch is.

Ook de phraseologische beschouwingen van Kögel en zijn tegenstanders hebben tot geen afdoend resultaat gevoerd. De vraag moet beschouwd worden in den grooten litterairhistorischen samenhang der overige getuigenissen. Bij wijze van inleiding worden enkele plaatsen in het oude lied besproken. Daarna gaat de sprker over tot de verhouding der jongere bronnen. Eerst betoogt hij, dat er geen reden is, om niet aan te nemen, dat hun gemeenschappelijke bron van het oude Hildebrandslied stamt. Onderling zijn het verhaal der Þiđreksage en het jonge Hildebrandslied nauw verwant. Maar geen van beide stamt direct van het andere. In de Þiđrekssaga zijn twee bronnen gebruikt, die niet ver van elkander stonden. Beide waren deel van een grooter geheel, een gedicht, dat Diederiks terugkeer naar zijn land bezong. Deze beide bronnen werden vereenigd in een speelmans-epos, dat verloren is, maar waarvan het jonge lied stamt. De tweede bron of de verbinding I + II is door den dichter van Die Klage gebruikt.

De jongere traditie wijst naar Noord-Duitschland. Daarheen wijzen ook de overige getuigenissen, de verzen in de Asmundar saga Kappabana, de inscriptie op den Röksteen, de plaats in

Déors Klacht. Te samen met de taalkundige en de phraseologische argumenten, die alleen niet voldoende waren, doen deze gegevens vermoeden, dat de Hildebrandsage Nederduitsch is en dat het oude lied niet zuidelijker dan op de grens van het Nederduitsch gebied ontstaan is.

Nadat spreker het stuk heeft afgestaan voor de Verslagen en Mededeelingen, treden met hem in discussie de Heeren Symons en Uhlenbeck, waarvan de eerste menige bewering van den spreker als gewaagd en onzeker tracht aan te toonen en de tweede de Russische parallelgedichten ter sprake brengt. Zij worden beantwoord door den spreker.

Bij de rondvraag biedt de heer Karsten aan voor de Bibliotheek een exemplaar van zijn boek *De Commenti Donatiani ad Terenti fabulas Origine et Compositione.*

Sluiting.

GEWONE VERGADERING

DER

AFDEELING
TAAL-, LETTER-, GESCHIEDKUNDIGE EN WIJSGEERIGE
WETENSCHAPPEN,

GEHOUDEN DEN 11den NOVEMBER 1907.

Tegenwoordig de heeren: KERN, Voorzitter, S. A. NABER, VAN DE SANDE BAKHUYZEN, DE HARTOG, DE GOEJE, DE SAVORNIN LOHMAN, ASSER, PIERSON, MULLER, CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, SNOUCK HURGRONJE, SPEYER, HAMAKER, VAN LEEUWEN, I. M. J. VALETON, SILLEM, BLOK, J. J. M. DE GROOT, CALAND, WILDEBOER, BOISSEVAIN, VAN DER HOEVEN, WARREN, HESSELING, WOLTJER, D'AULNIS DE BOUROUILL, HARTMAN, OPPENHEIM, J. V. DE GROOT, J. J. P. VALETON JR., KUIPER, SIX, BOER, J. C. NABER en KARSTEN, Secretaris.

De notulen der vorige vergadering worden gelezen en goedgekeurd.

Ingekomen is een lijst der uitgeschreven prijsvragen door de Koninklijke Vlaamsche Akademie voor 1908.

De heer Six erlangd het woord voor zijn mededeeling over „Rembrandts voorbereiding voor de ets van Jan Six."

De heer Six deelt mede, dat de heer 't Hooft niet lang geleden in een krabbeltje op den achterkant van een teekening van het Museum Fodor een studietje voor Rembrandts ets van Jan Six herkende, en dat hijzelf onlangs het geluk had

de teekening van Rembrandt te verwerven, die op de koperen plaat zelve doorgetrokken is.

De achterkant is met zwart, niet met rood krijt bestreken, evenals de teekening met rood krijt van Anslo, die ook op de plaat doorgetrokken is. Men zou dus geneigd zijn aan een witten etsgrond te denken, en dat die te Leiden bekend was, toont spr. aan uit een brief van Rubens aan Pieter van Veen in 1622.

Beide teekeningen van Jan Six zijn met zwart krijt. Die in Fodor staat op de keerzijde van een bedelaarsfamilie in zwart krijt. Men zal dus niet langer het gebruik daarvan bij Rembrandt tot vóór 1640 moeten beperken, met vele uitzonderingen, maar als grens 1617 moeten aannemen.

De voorbereiding voor deze plaat is dus thans bekend, als van geen ander van Rembrandt. Eerst een teekening met de pen en gewasschen, waar Jan Six tegen het venster leunt, een konijn? in de hand, en zijn jachthond tegen hem opspringende. Een tweede ontwerp wordt vertegenwoordigd door de schets bij den heer Bonnat, weliswaar valsch, zooals blijkt uit het dwaze opschrift, het geschaafde paneeltje, en vooral uit de verkeerd begrepen kleeding, die zóo 18^{e}, niet 17^{e}, eeuwsch is, maar die niettemin noch naar het eerste, noch naar het laatste ontwerp gemaakt kan zijn, en dus een verloren teekening vertegenwoordigt. Hier ontbreekt reeds de hond en houdt de linkerhand een brief.

Het krabbeltje bij Fodor van het bovenlijf geeft een blad of miniatuur in de rechterhand, en laat den man er naar kijken. Ook draagt hij hier een hoed.

In de doorgetrokken teekening is de stand rustiger geworden, en houden beide handen een blad of een boek. Op de plaat kan men nog zien dat Rembrandt eerst onder het werken die houding zoo heeft gewijzigd, dat het gezicht beter te zien kwam, zooals hij ook verder nog allerlei bijwerk niet onbelangrijk wijzigde.

De zeldzame eerste staat der prent b. v. heeft nog een klein deel van het landschap afgedrukt, waarvan op de kope-

ren plaat zelve de sporen in het opgeklopte uitgeslepen raam te zien zijn als in de schets bij den heer Bonnat.

Spr. vestigt er vooral de aandacht op hoe weinig uitvoerig Rembrandt hier in zijn voorbereiding was, zoodat hij feitelijk zijn geheele plaat moest bewerken tegenover de natuur. Bij zijn aanleg is het niet vreemd dat juist zóó een van zijn meest bewonderde platen ontstond, terwijl waar hij volkomen voorbereid was als in zijn Efraim Buens, zijn uitvoering veel minder gelukkig werd.

Spreker komt dan ook telkens meer tot de overtuiging dat men ten onrechte aan hulp van leerlingen toeschrijft de matte uitvoering van sommige groote, door uitvoerig schilderwerk voorbereidde prenten van den meester.

En dat men er in zijn tijd ook reeds zoo over dacht, kunnen de woorden bewijzen van de verklaring omtrent de voorgenomen ets van Otto van Kattenburch: „'t welck de voorz., van Rijn sal naer 't leven etsen van deucht als het conterfeysel van d'Heer Jan Six ter somme van *f* 400".

Ten slotte vraagt de spreker of er van dit voornemen niets geworden is en wijst aan dat juist omstreeks dien tijd, 1655, een ets van Rembrandt valt, die de bedoeling verraadt een tegenhanger van den Jan Six te vormen. Hij moet echter nog onbeslist laten of onze niet al te betrouwbare overlevering soms Otto van Kattenburch met den kunstminnenden apotheker Abraham Fransen verwisselde of dat deze laatste de vordering van dat heerschap tot wien hij in betrekking stond, overnam en Rembrandt voor zijn trouwen vriend dat uitvoerde, waar hij voor den vreemdeling maar niet toe kon komen.

Deze mededeeling gaf geen aanleiding tot debat en zal door den Heer Six in verkorten vorm voor de Verslagen en Mededeelingen worden gereedgemaakt.

De Secetaris legt een 5 tal brieven over door de dochter van wijlen Prof. Boot aan de Akademie afgestaan, waaronder vooral de aandacht trekt een copie, door wijlen ons medelid Mr. Delprat te Rotterdam aan Prof. Boot gezonden, van een rief van Prof. Vriemoet te Franeker van den jare 1747, be-

vattende een belangrijke bijdrage over de persoon van L. C. Valckenaer. Op voorstel van Prof. v. Leeuwen zal deze brief in de Mnemosyne gepubliceerd worden.

Bij de rondvraag worden de volgende boeken voor de Bibliotheek aangeboden:

Door den heer J. V. de Groot zijn „Het Leven van den H. Thomas van Aquino" 2e geheel herziene; druk door den Heer J. J. M. de Groot het 5e deel 2de boek van zijn „The religious systems of China"; door het buitenlandsche medelid Schröder de 5e uitgaaf van zijn „Lehrbuch der Deutsche Rechtsgeschichte; door den Heer Caland het deel der Indische Forschungen over „*Die Jaiminiya Samhita*"; door den Secretaris het verslag van het 5de Philologisch Congres in het voorjaar hier gehouden, en door den Heer van der Wijck zeven werkjes over wijsbegeerte van Prof. Lorenzo Michel-Angelo Billia te Turijn.

Sluiting.

GEWONE VERGADERING

DER

AFDEELING
TAAL-, LETTER-, GESCHIEDKUNDIGE EN WIJSGEERIGE
WETENSCHAPPEN,

GEHOUDEN DEN 9en DECEMBER 1907.

Tegenwoordig de Heeren: KERN, Voorzitter, S. A. NABER, VAN DE SANDE BAKHUYZEN, DE HARTOG, DE GOEJE, ASSER, VERDAM, PIERSON, DE LOUTER, MULLER, FOCKEMA ANDREAE, CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, SNOUCK HURGRONJE, VAN RIEMSDIJK, SPEYER, HAMAKER, VAN LEEUWEN, I. M. J. VALETON, KLUYVER, BLOK, J. J. M. DE GROOT, CALAND, WILDEBOER, BOISSEVAIN, VAN DER HOEVEN, HEYMANS, WARREN, HESSELING, D'AULNIS DE BOUROUILL, HARTMAN, KUIPER, UHLENBECK, SIX, BOER, BAVINCK, KARSTEN, Secretaris en ADRIANI, Correspondent.

De notulen der vorige vergadering worden gelezen en goedgekeurd.

Naar aanleiding der notulen geeft Prof. Naber inlichtingen omtrent den brief van Vriemoet, Hoogleeraar te Franeker en omtrent Valckenaer's oratie, die daarin besproken wordt. Evenzoo vraagt Prof. Six het woord ter aanvulling van zijn bijdrage over de ets van Rembrandt en legt een foto over van een ontwerp van Rembrandt, dat zich te München bevindt, door welke zijn gissing, ter vorige vergadering uitgesproken, bevestigd wordt.

Ingekomen zijn:

Uitnoodiging om een gedelegeerde te zenden naar het Amerikanisten Congres dat van 9—14 September te Weenen zal gehouden worden. Geen der leden stelt zich beschikbaar.

Protokol van de Commissie der Association des Académies voor de Mahâbhârata uitgave.

Bericht van de handelingen der Association des Académies op het laatste Congres te Weenen.

Verzoek van den Heer van Soelen te Ladybrand in de Oranjerivier colonie om inlichtingen omtrent een familiewapen. De Heer van Riemsdijk zal hier officieus op antwoorden.

De heer Warren leest zijn „Beschouwingen naar aanleiding van het slang- en touwvoorbeeld bij Sextus Empiricus en in Indië".

Het in de grieksche letterkunde slechts bij Sextus Empiricus, den beschrijver van het skepticisme en bestrijder der dogmatici, voorkomend voorbeeld van een touw, dat voor een slang wordt aangezien is zeer gebruikelijk in sanskritsche geschriften, oude en nieuwe, in Indië, waar gevaarlijke slangen, in Griekenland zeldzaam, oudtijds even talrijk waren als nog tegenwoordig. Het voorbeeld wordt vooral gebezigd door filosofische schrijvers over de leer van den Wedānta om de dwaalmeening te illustreeren van hen die meenen dat de menschelijke ziel iets anders is dan het hoogste brahma.

Aangezien Pyrrho, de stichter der grieksche skeptiek als stelsel, in 't gevolg van Alexander den Grooten in Indië is geweest en daar met indische wijzen heeft verkeerd, betoogt spreker de waarschijnlijkheid dat Pyrrho ook dat voorbeeld daar heeft gehoord en vandaar meêgebracht naar Hellas, daarbij wijzende op meer punten van overeenkomst tusschen indische en Pyrrhonische wijsheid.

Nadat spreker zijn stuk heeft afgestaan voor de Verslagen en Mededeelingen, vraagt Prof. Speyer of die parabel ook langs anderen weg uit Indië in Griekenland gekomen kan zijn, bijv. door bekendheid der latere Grieken met indische kloosters,

door handelsbetrekkingen, als anderszins. De Heer Hartman en Naber zijn nog niet overtuigd dat de vergelijking niet van eigen Griekschen oorsprong is, wat Prof. Kern betwijfelt; de Heer Boissevain spreekt over de uitdrukking bij Petronius *colubra non parit restem*. De spreker beantwoordt hen.

Bij de rondvraag biedt de Heer Fockema Andreae een boekdeel aan van zijn zoon Mr. I. P. Fockema Andreae getiteld „Moderne practuur", wien dank zal betuigd worden.

Sluiting.

HET SLANG- EN TOUW-VOORBEELD BIJ SEXTUS EMPIRICUS EN IN INDIË.

BIJDRAGE VAN DEN HEER

S. J. WARREN.

Sextus Empiricus, de verdienstelijke boedelbeschrijver van het grieksche skepticisme en bestrijder der dogmatici, gebruikt tweemaal een zelfde merkwaardig voorbeeld.

In het eerste boek van zijne Πυῤῥωνεῖαι ὑποτυπώσεις, een soort van vademecum of ἐγχειρίδιον voor den aankomenden skepticus, en in zijne verhandeling Πρὸς Λογικούς, waar hij spreekt over het gebruik der wijsgeeren der nieuwe Akademie, Karneades en consorten, om drie graden van waarschijnlijkheid aan te nemen, gebruikt hij telkens ter toelichting dit voorbeeld:

Hupotuposeis I 227.

Οἷον ἐν οἴκῳ σκοτεινῷ ποσῶς κειμένου σχοινίου ἐσπειραμένου πιθανὴ ἁπλῶς φαντασία γίνεται ἀπὸ τούτου ὡς ἀπὸ ὄφεως τῷ ἀθρόως ἐπεισελθόντι· τῷ μέντοι περισκοπήσαντι ἀκριβῶς καὶ διεξοδεύσαντι τὰ περὶ αὐτό, οἷον ὅτι οὐ κινεῖται, ὅτι τὸ χρῶμα τοῖόν ἐστι, καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον, φαίνεται σχοινίον κατὰ τὴν φαντασίαν τὴν πιθανὴν καὶ περιωδευμένην.

Hij stelt dus 't geval dat iemand plotseling in een eenigszins donker vertrek binnentreedt waar een ineengekronkeld touw ligt; bij hem ontstaat de voorstelling, de meening, dat 't een slang is: die meening is πιθανή, *probabilis*. Maar als hij nauwkeuriger toekijkt en overweegt dat het voorwerp zich

niet beweegt, dat de kleur zóo en zóo is enz. enz., dan krijgt hij de voorstelling (φαντασία) van een touw, en die voorstelling is zeer probabel, πιθανὴ καὶ περιωδευμένη."

In de verhandeling πρὸς Λογικούς § 187 staat hetzelfde voorbeeld iets uitvoeriger:

Οἷον ἐν ἀλαμπεῖ οἰκήματι εἴλημα σχοινίου θεασάμενός τις, παραυτίκα μὲν ὄφιν ὑπολαβὼν τυγχάνειν ὑπερήλατο, τὸ δὲ μετὰ τοῦτο ὑποστρέψας ἐξετάζει τἀληθές, καὶ εὑρὼν ἀκίνητον, ἤδη μὲν εἰς τὸ μὴ εἶναι ὄφιν ῥοπὴν ἴσχει κατὰ τὴν διάνοιαν, ὅμως δὲ λογιζόμενος ὅτι καὶ ὄφεις ποτὲ ἀκινητοῦσι χειμερινῷ κρύει παγέντες, βακτηρίᾳ καθικνεῖται τοῦ σπειράματος, καὶ τότε οὕτως ἐκπεριοδεύσας τὴν προσπίπτουσαν φαντασίαν συγκατατίθεται τῷ ψεῦδος εἶναι τὸ ὄφιν ὑπάρχειν τὸ φαντασθὲν αὐτῷ σῶμα. d. i.

„Iemand ziet in een donker vertrek een inéengekronkeld touw liggen, meent oogenblikkelijk dat 't een slang is en springt er over heen. Daarna zich keerend onderzoekt hij de zaak en vindend dat het voorwerp zich niet beweegt helt hij er in zijn *for intérieur* al toe over dat het géen slang is. Maar bedenkend dat ook slangen soms onbewegelijk zijn, door winterkou verstijfd, raakt hij den kronkel met zijn stok aan en komt zoo door onderzoek tot de overtuiging dat het onwaar is te meenen dat het voorwerp een slang is."

Hoewel het psychisch proces aardig is ontleed, is het toch een voorbeeld zoo als vele anderen, nl. niet geheel passend. Het moet illustreeren eene even te voren door Sextus aangehaalde uitspraak van Karneades cum suis: *Οὕτως ἐν μὲν τοῖς τυχοῦσι πράγμασι τῇ πιθανῇ μόνον φαντασίᾳ κριτηρίῳ χρώμεθα, ἐν δὲ τοῖς διαφέρουσι τῇ ἀπερισπάστῳ, ἐν δὲ τοῖς πρὸς εὐδαιμονίαν συντείνουσι τῇ περιωδευμένῃ.* d. i.

„Zoo gebruiken we in de dagelijksche zaken slechts de waarschijnlijke (πιθανή) voorstelling als kriterium; in gewichtiger zaken de ἀπερίσπαστος, in de tot gelukzaligheid strekkende de περιωδευμένη." Uit hetgeen Sextus dan laat volgen blijkt echter niet, welke probabiliteit hij door zijn voorbeeld wil illustreeren, alleen de geringste, de πιθανή, of ook de

tweede, *ἡ ἀπερίσπαστος* (d. i. *ἡ μὴ ὑπ' ἄλλης φαντασίας περισπωμένη φαντασία*), en de hoogste, *ἡ περιωδευμένη*. En in de uit de *ὑποτυπώσεις* aangehaalde plaats is zelfs de opeenvolging omgekeerd en wordt aan de *ἀπερίσπαστος φαντασία* de hoogste probabiliteit toegekend.

Het *merkwaardige* voorbeeld past dus niet geheel op de uitspraak die er door toegelicht moest worden.

Waarom ik dit voorbeeld *merkwaardig* noem, is vooreerst omdat het, voor zoover ik weet, nergens elders, noch in grieksche noch in latijnsche geschriften voorkomt.

Over 't geheel zijn in grieksch proza voorbeelden of vergelijkingen met slangen schaarsch, even schaarsch als gevaarlijke slangen, in de werkelijkheid, in Hellas zeldzaam waren en zijn. [1])

Voorts vond ik het merkwaardig, dat, terwijl het voorbeeld in de grieksche literatuur een unicum schijnt te zijn, het daarentegen zeer gebruikelijk en veelvuldig is in Indië, in brahmaansche, in sanskrit geschreven geschriften. De vergelijking van een slang met een touw of strik is in Indië overoud en *nog* gebruikelijk. In de letterkunde is zij geaccapareerd door de filosofen, vooral door de Wedāntins, en door hen treffender en grootscher gebruikt dan bij Sextus Empiricus.

Terwijl ze dus in Griekenland een unicum is gebleven, is ze in Indië spreekwoordelijk geworden, een locus communis.

Vooral bij de Wedāntins.

Het orthodoxe wijsgeerige stelsel van den Wedānta, dat ook heden nog het geloof der meest-ontwikkelde Hindoes is,

---

[1]) Als men de talrijke δράκοντες en de eenzame ὄφις bij Homerus en in latere poësie uitzondert, dan wordt de slang, de adder, slechts figuurlijk gebruikt evenals bij ons. De beroemde slang in het Aesopus-fabeltje wordt buitenshuis gevonden. Is zij ook uit Indië afkomstig? Slechts een Bodhisat is in staat een slang aan zijn borst te koesteren — en misschien zelfs hij niet.

Dat in *Italië* slangen zelden in de huizen werden gevonden blijkt uit 't verhaaltje bij Cic. de Divinatione II 29: C. Gracchus ad M. Pomponium scripsit, duobus anguibus domi comprehensis haruspices a patre convocatos. Qui magis anguibus quam lacertis quam muribus? Quia sunt haec *quotidiana*, *angues* non item.

steunt op teksten van de Heilige Schrift, vooral van de Upanishads, metafysische, mystieke geschriften over ziel en zaligheid (*ātman* en *moksha*). Het stelsel is eeuwenoud en draagt zijn naam als doeleinde van den Weda. Onze kennis er van berust hoofdzakelijk op de zoogenaamde Brahma- of Wedanta-sutras van Bādarāyaṇa en den commentaar van Çankara, Çankarâcārya.

Zonder commentaar zijn die sūtras totaal onverstaanbaar en Çankara's commentaar kan dan ook wat lengte betreft gelijkgesteld worden met de verhandelingen van Sextus Empiricus, al voert hij den lezer overigens in eene geheel andere wereld. In dien commentaar nu verschijnt herhaalde malen het slangen-touw-voorbeeld, als iets algemeen bekends, zóo bekend zelfs dat Çankara het niet noodig vindt het, de eerste maal dat hij 't gebruikt, uitvoerig te vertellen, maar zich vergenoegt met het te noemen.

Ik zal trachten zoo kort mogelijk het gebruik der indische vergelijking duidelijk te maken.

Volgens den Wedānta is de geheele waarneembare wereld een schijn, eene begoocheling, eene *māyā*. Inderdaad bestaat er niets dan het hoogste *brahma* en is de ziel van den mensch niet individueel, maar hetzelfde als dat *brahma*. Zoolang echter de mensch de ware kennis (*widyā*) nog niet heeft, nog bevangen is met onkunde (*awidyā*), zoolang hij den inhoud van het schriftuurlijke *Tat twam asi* (Dat zijt gij) of van *Brahma weda brahma bhawatīti* (Mundakopanishad 3, 2, 9) d. i. „Hij weet *brahma*, hij wordt *brahma*" enz. niet tot den bodem heeft gepeild, zoolang hij nog niet weet dat zijne ziel éen is met den hoogsten geest, zoolang zal deze wereld voor hem bestaan in al hare dimensies, met al hare schijnvormen, met haren eeuwig schijnenden kringloop (*sansāra*). De wereld is eene *māyā*, een schijn, die *brahma* schept en aanschouwt zonder er zelf de dupe van te zijn, evenmin als de toovenaar of goochelaar de dupe is van de door hem zelf voortgebrachte goocheltoer (Çankara Adhy. 2, 1, 9). Evenals iemand die een droomgezicht ziet, daardoor niet wordt overmeesterd, daar de

droom hem niet begeleidt in wakenden toestand noch in diepen slaap, zoo wordt de eenige getuige der drie toestanden (nl. het hoogste brahma, de eenige onveranderlijke getuige van de schepping, het voortbestaan en de vernietiging der wereld), niet beroerd, niet geaffecteerd door die elkaar wederkeerig uitsluitende drie toestanden. Zóo ongeveer leert Çankara op bl. 432 van zijn commentaar. En dan laat hij er op volgen: „Want de meening dat de hoogste *âtmâ*, de *paramâtmâ* gevangen is, of verschijnt in de drie toestanden, is eene dwaling, een zinsbedrog, evenals de meening dat een touw of strik (*rajju*) een slang (*sarpa*) is."

Meermalen gebruikt Çankara het voorbeeld van „slang en strik", gewoonlijk slechts met die twee woorden. Zoo staat bl. 268, 12: „De onjuiste meening over de ziel, nl. dat zij iets anders is dan de hoogste geest, wordt vernietigd door de ware kennis. Het geheele beloop is als dat waardoor *sarpa* verandert in *rajju*." Hier gebruikt hij het voorbeeld voor 't eerst en wel zonder eenige toelichting, zonder twijfel omdat die onnoodig was wegens de algemeene bekendheid. Eveneens bl. 446, 12: „Wanneer deze leer, dat de individueele ziel *brahma* zelf is, eenmaal is aangenomen als de leer van den Weda, dan vernietigt zij het onafhankelijk (persoonlijk) bestaan der individueele ziel, evenals de kennis van het *touw* de meening van de *slang*." Een paar blzz. verder, 449, wordt hetzelfde voorbeeld, in een ander verband, even elliptisch gebruikt, waar hij zegt: „Iemand die door een *rajju sarpa* (touw-slang, d. i. een voor eene slang aangezien touw) meent gebeten te zijn, sterft niet, evenmin als water van eene luchtspiegeling (*mrgatrshnikâ*) bruikbaar is voor drinken of baden." [1])

Bl. 822 staat ook kortaf: „Iets irreëels wordt ontkend met betrekking tot iets reëels, evenals slangen met betrekking tot touwen". Een paar bladzijden vroeger (p. 817): Als de ware natuur van *brahma* erkend is, verdwijnt de valsche voorstelling, evenals door de verschijning van de ware natuur van

[1]) Verg. *mrgatrshnâmbhasi snâtah* P. W. i. v.

een touw de valsche meening, dat het een slang is, verdwijnt''.

Slechts éénmaal, zoover ik weet, werkt Çankara het voorbeeld uit, bl. 353, waar uitvoerig staat: Want zoolang als de *awidyā*, de onkunde, blijft, zoolang blijft de ziel schijnbaar bekleed met de verschillende attributen, maar, zoodra de onwetendheid eindigt, wordt de ziel erkend als één met den hoogsten geest, zooals wordt geleerd door teksten der Heilige Schrift, als *Tat twam asi* „Dat (de hoogste geest) zijt gij''! Zoowel in den toestand van onkunde als bij het weggaan der onkunde is er echter geen verschil in het voorwerp zelf, de ātman, de ziel. Evenals iemand, in den donker een op den grond liggend eind touw voor een slang (*ahi*) houdend, verschrikt en bevend vlugt, en een ander tot hem mag zeggen: „vrees niet!'' (*mā bhaishīh*), „dit is geen slang, slechts een touw'', en hij, dat hoorende, de vrees voor een slang, en zijn beven en vluchten laat varen, en er toch, noch in den tijd van de meening dat het een slang is, noch in den tijd van het weggaan dier meening, eenige verandering in het voorwerp (het touw) is, zoo moet dat ook hier beschouwd worden, nl. dat de menschelijke ziel één is en blijft met brahma, ook al weet men het niet''.

Çankara is niet de eerste schriftgeleerde die dit voorbeeld heeft gebruikt.

In eene zoogenaamde *Kārikā*, eene metrisch-poëtische verklaring van de bij den Atharwa-Weda behoorende Māṇḍūkya-upanishat, wordt het voorbeeld ook gevonden. Die *Kārikā* is van Gauḍapāda, volgens Colebrooke (II 360, 4) de leermeester van den leermeester van Çankara. Zij wordt terecht geroemd om de poëtische kracht waarmeê daarin de leer van het *adwaitam*, van het monisme, van de identiteit van *ātmā* en *paramātmā*, wordt betoogd. Hoofdstuk II vs. 7, 8 zegt de wijsgeerige dichter: „Evenals een touw, in de duisternis niet herkend, ten onrechte wordt gehouden voor een slang enz., zoo wordt ook de *ātmā* miskend en valsch voorgesteld. Maar evenals, wanneer het touw herkend is, de valsche voorstelling verdwijnt

en alleen het touw overblijft, zoo is 't ook met de ware voorstelling van den *ātmā* [1])".

Ik zou nog kunnen aanvoeren een inleidend gebed uit het allegorische, of, zooals puristen zeggen. begrip-verzinnelijkende, tooneelstuk *Candraprabodhodaya*, dat de Wedantaleer verheerlijkt, waarin op onze vergelijking wordt gezinspeeld, en nog andere plaatsen uit Wedantageschriften. Liever echter maak ik melding van eene passage bij een heterodoxen schrijver. In Wijnanabhikshoe's commentaar op de Soetras van Kapila, van het Sankhyasysteem, eene leer die vlak tegenover die der Wedāntins staat, in zooverre zij geene alles-zijnde *paramatma* aanneemt, maar een eindeloos aantal op-zich-zelf-zijnde zielen, die verlost moeten worden van hare verbinding met *prakṛti*, de materie, — in dien commentaar gebruikt de Bhikshoe het zelfde voorbeeld.

III 66 zegt hij dit: „Evenals de *ahi*, de slang, (d. i. de ten onrechte voor een slang gehouden strik), wanneer zij opgehouden heeft invloed uit te oefenen op den wetende, toch niet ophoudt invloed uit te oefenen, door het verwekken van vrees enz., op hen voor wien de ware aard van den strik nog niet duidelijk is geworden; zoo houdt ook de materie, al heeft zij opgehouden te werken voor hen die haar heeft herkend, niet op invloed uit te oefenen op een anderen onwetende, door het scheppen van *buddhi* enz.".

Al de aangevoerde voorbeelden van het „voorbeeld" zijn ontleend aan betrekkelijk-jonge geschriften, allen dateerende na de christelijke jaartelling. Het voorbeeld zelf is nog tegenwoordig zeer gebruikelijk bij de indische *pandits*. Evenals een ander: „Hij ziet parelmoer voor zilver aan", dat eveneens door Çankara wordt gebruikt om een dwaling aan te duiden, een

---

[1]) In de tweede afdeeling van de Gauḍapādīyakārikā, genaamd Vaitathyam d. i. „de onwaarheid"

17 Aniçcitā yathā rajjur andhakare vikalpitā |
Sarpadhārādibhir bhāvais tadvad ātmā vikalpitaḥ ||
18 Niçcitāyam yathā rajjvam vikalpo vinivartate |
Rajjur eveti cādvaitam tadvad ātmaviniçcayaḥ. ||.

adhyāsa, d. i. een overbrengen der qualiteiten van één voorwerp op een ander, eene vergissing van het denken.

Dat het een overoud en spreekwoordelijk gezegde is geweest, om elke vergissing, niet alleen eene metafysische, aan te duiden, houd ik voor waarschijnlijk, πιθανόν, en zelfs voor waarschijnlijk in de tweede macht πιθανόν τε καὶ περιωδευμένον. In een land als Indië, waar het altijd heeft gekrioeld en nog krioelt van gevaarlijke slangen, is een dergelijk gezegde zóó natuurlijk, dat ik niet zou aarzelen het voor *overoud* te houden, zelfs al was er geen bewijs voor. Maar het bewijs ontbreekt niet. Een latijnsch spreekwoord (bij Petronius) zegt, om iets onmogelijks aan te duiden: „Colubra non parit restem". Maar in Indië is het onmogelijke gebeurd: de slang heeft een touw gebaard. De Atharwa Weda, een zeer oud indisch werk, waarin het wemelt van slangen en ander ongedierte, is rijk aan bezweringen van slangen. In boek 4, 3 staat vers:

Pareṇaitu pathā vṛkaḥ parameṇota taskaraḥ |
Pareṇa datvatī rajjuḥ pareṇāghāyur arshatu. ||

d. i. „Laat langs een ver pad de wolf gaan en de dief! Langs een ver pad moet gaan de tanden hebbende strik, de boosaardige."

Daarmeê wordt de slang bedoeld, zooals de commentator [1]) terecht opmerkt, en zooals nog duidelijker blijkt uit 19, 47, waar tot Rātri (de Nacht) deze bede wordt gericht:

Pareṇa datvatī rajjuḥ pareṇāghāyur arshatu. |
Andham rātri tṛshṭadhūmam açīrshāṇam ahim kṛṇu. ||

d. i. „Langs een ver pad glijde de getande strik, de boosaardige!

Maak blind, o nacht! maak koploos de slang met bijtenden adem!"

Uit dat algemeen-bekende faux-air van de slang, uit die bedriegelijke gelijkenis, is in Indië de vergelijking ontstaan,

[1]) Zie Whitney's Atharva Veda's Translation ed. Lanman I p. 148.

het voorbeeld, dat in de indische literatuur volkomen juist en op zijn plaats gebruikt is. Het is daar inheemsch en ik zou talrijke voorbeelden uit sanskrit- en päligeschriften kunnen aanvoeren [1]) ten bewijze dat slangen daarin even talrijk zijn als in de werkelijkheid.

Daarentegen maakt het grieksche exemplaar — het eenige — den indruk dat het vreemd is, ἐπείσακτον, geïmporteerd. Het is alsof de schrijver zich verplicht voelde het eens te gebruiken, alsof het zich aan hem opdringt en hij het, zoo goed als hij kan, toepast.

Kan het grieksche voorbeeld overgebracht zijn uit Indië? — Deze vraag is niet ongemotiveerd. — Het grieksche voorbeeld wordt alleen gebruikt door een skeptisch schrijver, door een aanhanger der leer van Pyrrho, den hoogvereerden stichter van het skepticisme als systeem, en die Pyrrho is in Indië geweest! Diogenes Laertios (IX, 61) zegt uitdrukkelijk van hem: Εἶτα Ἀναξάρχου ἤκουσε ξυνακολουθῶν πανταχοῦ, ὡς καὶ τοῖς γυμνοσοφισταῖς ἐν Ἰνδίᾳ συμμῖξαι καὶ τοῖς Μάγοις. ὅθεν γενναιότατα δοκεῖ φιλοσοφῆσαι, τὸ τῆς ἀκαταληψίας καὶ ἐποχῆς εἶδος εἰσαγαγών, [ὡς Ἀσκάνιος ὁ Ἀβδηρίτης φησίν.]

Het is bekend dat Alexander de Groote eene menigte geleerden en sofisten in zijn gevolg had, evenals Napoleon de Groote op zijn tocht naar Egypte. Geleerden van allerlei soort. Op de waarnemingen van sommigen hunner zijn bijv. gegrond de nauwkeurige beschrijvingen der Flora van die vreemde landen in Theophrastus' Historia Plantarum. [2])

De namen van velen dier geleerden en sofisten zijn bekend. De bekendste is Kallisthenes, de neef van Aristoteles, die zoo droevig geeindigd is. Verder worden door verschillende schrijvers (Plutarchus, Strabo, Arrianus e. a.) nog minderbekende personen genoemd, zooals Agis, Anaximenes, Anaxarchus,

---

[1]) Talrijk zijn de slangen ook in de populaire wijsheid van Pancatantram en Hitopadeçaḥ. Bijv. Sarpayukte gṛhe vāso mṛtyur eva na saṃçayaḥ | Yad grāmānte vaset sarpas tasya syāt prāṇasaṃçayaḥ ||.

[2]) Zie het voortreffelijke boek van Dr. Hugo Bretzl, Botanische Forschungen des Alexanderzuges. Teubner 1903.

Aristobulos, Kleon, Onesikritos. Pyrrho wordt door niemand anders genoemd dan door Diogenes Laertios in de zoo pas aangehaalde passage.

Hoewel Diogenes Laertios een zeer onkritisch schrijver is, die ten volle de geestige spotternijen verdient, welke Cobet uit volle fiolen over hem heéft uitgegoten, verdient hij hier toch geloof, omdat hij zijn zegsman noemt, Antigonos van Karystos, een betrouwbare autoriteit [1]). Bovendien, zijn leermeester Anaxarchos, dien hij overal volgde, wordt door Arrianus en Plutarchus meermalen vermeld als éen der voornaamste sofisten in de omgeving van Alexander.

Dat Pyrrho in aanraking is geweest met Alexander den Groote blijkt ook uit de anecdote die Sextus Empiricus volgens hooren zeggen vertelt (Bekker p. 664): *Λέγεται γὰς Πύρρωνα καὶ ποίησιν εἰς τὸν Μακεδόνα Ἀλέξανδρον γράψαντα μυρίοις χρυσοῖς τετιμῆσθαι.*

Slechts overdreven skepticisme kan twijfelen aan de reis van den vader van 't skepticisme naar Indië.

Het is dus zeer wel mogelijk dat Pyrrho het in Indië algemeen-gebruikelijke voorbeeld daar heeft opgevangen en vandaar meêgebracht naar Hellas; dat hij het in zijn eindelooze gesprekken met zijn leerlingen — hij heeft niets geschreven, maar veel gepraat, evenals Sokrates — heeft gebruikt en dat het zoo door traditie tot Sextus Empiricus is gekomen, die het heeft opgeteekend.

Men zal allicht zeggen dat Pyrrho niet veel uit Indië heeft meêgebracht. Maar men vergete niet, dat zijn verkeer met de indische sofisten zeer gebrekkig moet zijn geweest, daar het slechts door middel van tolken kon plaats hebben.

De Grieken hebben zich, met weinig uitzonderingen, nooit moeite gegeven om eene vreemde taal te leeren. Evenals

---

[1]) Vergel. Susemihl, Geschichte der Griechischen Litteratur in der Alexandrinerzeit, Erster Band p. 468 enz. over Antigonos von Karystos, en von Wilamowitz, Antigonos von Karystos in Philologische Untersuchungen. Viertes Heft. Berlin 1881.

vorst Agamemnon (Soph. Aias 1263) konden ze zeggen: τὴν βάρβαρον γὰρ γλῶσσαν οὐκ ἐπαΐω.

Terwijl voorname Perzen Grieksch spraken, zooals de Pers op het gastmaal in Thebe anno 479, beschreven door Herodotus (IX, 16), die 't heel natuurlijk schijnt te vinden dat die deftige barbaar δίγλωσσος was, is Themistokles bijv. pas Perzisch gaan leeren toen hij, in ballingschap, zijn laatste hoop had gevestigd op een onderhoud met den Perzischen koning.

Onder de hoofdofficieren van Alexander was er slechts één die Perzisch verstond, een zekere Laomedon, dien de koning daarom, ὅτι δίγλωσσος ἦν ἐς τὰ βαρβαρικὰ γράμματα (de vreemde uitdrukking is van Arrianus III 6, 6), over de perzische krijgsgevangenen aanstelde.

In 't verkeer met barbaren had men dus steeds tolken, ἑρμηνεῖς, noodig, en gebruikte daarvoor in 't verkeer met de Perzen gewoonlijk tweetalige Kariërs of Lydiërs (bijv. Pigres in Xenophons Anabasis).

Het geestelijk verkeer tusschen Grieken en Indiërs kan dus niet levendig of innig zijn geweest. Toen Onesikritos (bij Strabo 15, 64) door Alexander gezonden werd naar de Indische sofisten of filosofen — waarschijnlijk in Taxila — om met hen te converseeren, had het onderhoud plaats door middel van *drie* tolken, wat den Indischen wijze, Mandanis of Dandamis, aanleiding gaf om te zeggen dat hij, pratende door drie tolken, die, behalve de woorden, niets méer begrepen, zijne wijsheid niet kon vertoonen, daar zij als helder water door slijk stroomde.

De diepzinnige mystieke bespiegelingen, die de indische wijzen met wie Pyrrho heeft gesproken — natuurlijk door drie tolken — misschien hebben getracht aan hem meê te deelen, en die, goed overgebracht, hem toch al vreemd genoeg zouden hebben geklonken, zullen hem dus niet zuiver en ongedeerd hebben bereikt, zoodat de verborgen wijsheid hem niet trof, maar het voorbeeld, het eenige begrijpelijke, hem is bijgebleven, is meêgebracht naar Hellas, en, daar in zwang gebleven bij zijne leerlingen en volgelingen als een woord des

meesters, ten slotte Sextus Empiricus heeft bereikt, en door hem in zijn boek is bijgezet.

Misschien zou eene nauwkeuriger studie van de werken van Sextus Empiricus nog meer indische reisherinneringen van Pyrrho ontdekken.

S. E. is een hoogst vermoeiend schrijver door zijn eentonigheid, zijn wijdloopigheid en zijn gebrek aan geest. Hij doet mij steeds denken aan de anecdote, door Macaulay in één zijner Essays verteld, van een misdadiger in Italië, die tot de galeien was veroordeeld, maar wien de genadige rechters de keus gaven tusschen de galeien en het lezen van alle werken van Guicciardini. Hij koos het laatste. Maar toen hij bezig was met den oorlog van Pisa smeekte hij hem liever naar de galeien te brengen. Zoo heeft Sextus een hoofdstuk, waarin hij tracht te bewijzen dat het niet mogelijk is iets te bewijzen, dat voor den oorlog van Pisa niet onder doet.

Toch hebben mij bij hem nog twee dingen getroffen, die, zoo zij niet van indische afkomst maar vruchten van Helleenschen bodem zijn, toch eene treffende gelijkenis hebben met indische producten.

Sextus wil aantoonen hoe onbetrouwbaar het menschelijk verstand is en betoogt dat het groote overeenkomst heeft met dat der dieren. Hij doet dat, zooals hij zelf zegt, *παίζων*, niet geheel in ernst, en hoewel zijn scherts zwaar is, is die passage toch één der meest leesbare van zijn boek. Hij neemt als voorbeeld den hond, het meest bekende en vertrouwde dier en zegt o. a.: *ὁ τοίνυν κύων αἵρεσιν ποιεῖται τῶν οἰκείων καὶ φυγὴν τῶν βλαβερῶν, τὰ μὲν τρόφιμα διώκων, μάστιγος δὲ ἀνατεθείσης ὑποχωρῶν*, d. i. „de hond dan kiest het hem aangename en ontwijkt het schadelijke, los gaande op voedsel, maar achteruitwijkend als de zweep opgeheven wordt”.

Ook Çankara — in de inleiding van zijn commentaar betoogend dat het intellect van den niet-wetenden mensch slechts gradueel van dat der dieren verschilt en evenals bij dezen in dienst van de begeerte, van het egoïsme staat — gebruikt als voorbeeld het meest bekende dier, de koe, en zegt: „Yathā

daṇḍodyatakaram purusham abhimukham upalabhya mām hantum ayam icchatīti palāyitum ārabhante, haritṛṇapāṇam upalabhya tam praty abhimukhībhavanti, evam purushā api". d. i. „Evenals zij, als ze een man met opgeheven stok op zich zien toekomen, denken: „hij wil mij slaan" en beproeven te vluchten, maar als zij hem met frisch gras in de hand zien hem te gemoet gaan, zoo is 't ook met de menschen".

Evenzoo toont ook de door Sextus beschreven gewoonte der volgelingen van Pyrrho om elk oordeel dat zij uitspreken te beperken door er op te laten volgen *τάχα* of *οὐ τάχα*, *ἔξεστι* en *οὐκ ἔξεστι*, *ἐνδέχεται* en *οὐκ ἐνδέχεται*, eene treffende overeenkomst met een soortgelijke kunstgreep van de Jaina's, eene nog in Indië bestaande godsdienstige secte, die de gewoonte hebben elke bewering te beperken door er het woordje *syād* (het mag zijn) achter te voegen, verbonden met *asti*, met of zonder *na* en met of zonder *avaktavyam*, eene zonderlinge wijze van redeneeren, die dan ook door Çankarâcârya krachtig wordt gegispt. De Jainaleer heet daarnaar de *Syādvāda* en de Jaina's zelve *Syādvādins*.

Het is best mogelijk dat Pyrrho onder de talrijke *γυμνοσοφισταί*, die Alexander en zijn leger in Taxila aantroffen, ook Jaina's heeft ontmoet. Taxila is het in pāligeschriften dikwijls genoemde Takkasilā, wat in die dagen het Indische Athene was, waar alle mogelijke wijsheidleeraars waren te vinden, en waarheen de rājā's uit alle oorden van Indië hunne zoons plagten te zenden om te studeeren.

Met verbazing keken de *ἑλίκωπες* '*Αχαιοί* naar al die naakte mannen, Brahmanen, Jaina's van de digambara (luchtgekleede) secte en tutti quanti, die ongevoelig waren voor den gloed der zon, voor koû, dorst en honger, kortom, gevoelloos voor alles wat Pyrrho noemt *τὰ κατηναγκασμένα*. Daarmeê vergeleken was Diogenes *ὁ κυών* niets.

Allerlei schrijvers, Arrianus, Athenaeus, Cicero [1]), Diodorus,

[1]) Cicero Tuscul. V 27, 77. Gentis Indicae, qui sapientes habentur, nudi aetatem degunt et Caucasi nives hiemalemque vim perferunt sine dolore, cumque ad flammam se applicaverunt, sine gemitu aduruntur.

Lucianus, Plutarchus, Strabo, Valerius Maximus, spreken hunne verbazing uit over de macht en kracht waarmeê die barbaren hun lichaam beheerschten. Vooral de vrijwillige dood van den indischen sofist Kalanos, die, met Alexander meêgegaan, toen hij in Pasargadae of in Babylon ziek werd, voor 't eerst in zijn leven, zich daar bij levenden lijve met de grootste kalmte op een brandstapel liet verbranden, maakte een verbazenden indruk.

Men mag aannemen dat ook de wijsgeerige Pyrrho door dit en dergelijke staaltjes van *tapas*, van ascetisme, getroffen werd en daarvan een diepen indruk kreeg, die hem lang bijbleef. Daaraan is toe te schrijven eene bijzonderheid die Sextus niet heeft vermeld, maar die toch een feit is.

Het *summum bonum*, τὸ τέλος, der σκεπτικοί is tweeledig, ἀταραξία van 't gemoed, en ἡ ἐν τοῖς κατηναγκασμένοις μετριοπάθεια. Met κατηναγκασμένα worden alle louter lichamelijke aandoeningen bedoeld: ῥιγοῦν διψῆν πεινῆν καὶ τοιουτότροπά τινα. Nu vertelt Diogenes Laertios dat eenige σκεπτικοί als τέλος hadden gesteld, naast de ἀταραξία, de ἀπάθεια. Hij noemt geen namen, maar door andere betrouwbare getuigenissen blijkt dat Pyrrho zelf de ἀπάθεια als τὸ τέλος van den wijze heeft beschouwd. Het duidelijkst heeft Cicero dit gezegd. Sprekende over die κατηναγκασμένα of ἀδιάφορα, zegt hij (Academ. II, 42): „Zenoni (Stoico) summum bonum est in his rebus neutram in partem moveri, quae ἀδιαφορία ab ipso dicitur, Pyrrhoni autem ea ne sentire quidem sapientem, quae ἀπάθεια vocatur" [1]).

Het is interessant om te zien hoe de grieksche skeptikos uit Indië heeft meêgebracht als τέλος, als ideaal voor den wijze, het indische ascetisme in zijn uiterlijken vorm, de ἀπάθεια. Zij kon echter niet aarden in Hellas. De inheemsche μετριότης kreeg de overhand en de van buiten ingevoerde ἀπάθεια is

---

[1]) Vergel. Max Pohlenz, Das Lebensziel der Skeptiker, in Hermes 1904 39ster Band Erstes Heft.

veranderd in μετριοπάθεια, misschien reeds door den meester zelf, misschien door zijne jongeren.

Mijne beschouwingen naar aanleiding van het slang- en strik-voorbeeld bij Sextus Empiricus zijn vermoedens en gissingen. Zij berusten op feiten maar kunnen niet worden bewezen. Trouwens Sextus heeft bewezen dat niets bewezen kan worden. Met πιθανότης moet de mensch zich vergenoegen.

INTERNATIONAAL HANDELSVERKEER IN DE MIDDELEEUWEN [1]).

BIJDRAGE VAN DEN HEER

M. J. DE GOEJE.

Eene van de oudste, zoo niet de oudste instelling van het volkenrecht is de onschendbaarheid der gezanten. Men vindt daarvan de bewijzen tot in het grijs verleden. Zelfs eene minwaardige behandeling der gezanten werd als casus belli beschouwd, zooals b. v. die van Davids gezanten aan de Ammonieten [2]). Zeer oud moet ook die der kooplieden wezen. Zoodra bij twee naburige volken de behoefte aan elkanders voortbrengselen ontstaan is, moeten de mannen die de ruiling tot stand zullen brengen zekerheid hebben, dat zijzelf en hun waar in het vreemde land veilig zullen zijn. De machthebbenden zullen maatregelen moeten nemen, die veiligheid te handhaven en allen die haar storen ten strengste straffen. Naarmate de behoefte aan ruiling van eigen voortbrengselen tegen zulke van elders algemeener werd, verspreidde zich het begrip, dat de handelaar ongedeerd moest blijven, tot het allengs de gelding kreeg eener internationale rechtsinzetting, die geëerbiedigd moest worden door elk volk dat aan het handelsverkeer wilde deelnemen. Het duurde natuurlijk zeer langen tijd, voordat de overtuiging algemeen was geworden, dat ook gedurende den oorlog deze rechtsinstelling moest gehandhaafd blijven.

---

[1]) Het onderwerp is gedeeltelijk behandeld in mijn artikel „Zum internationalen Handelsverkehr im Mittelalter", verschenen in de *Internationale Wochenschrift* van 7 December 1907.

[2]) 2 Sam. 10, vs. 1—6.

In hoeverre dit beginsel reeds in de oudheid tot erkenning was gekomen, ligt buiten mijn bestek. Alleen mag men vaststellen dat zonder dat o. a. de levendige handel tusschen Perzië en het Byzantijnsche rijk onmogelijk zou geweest zijn. Bij de Arabieren had het reeds zeer lang wortel geschoten voordat zij veroverend optraden. Een sterk bewijs daarvan is de instelling der vier heilige maanden, gedurende welke alle veeten moesten rusten en alle wapengeweld verboden was. In die maanden werden de groote jaarmarkten gehouden, zooals die van Okāz bij Mekka, waarheen zoowel uit Yemen, als uit Hīra aan den Euphraat en uit Syrië de handelskaravanen samenkwamen. De Bedouinen hadden belang bij dien handel, daar zij de kameelen leverden of voor hunne bescherming betaald werden. Bij henzelven waren de kooplieden uit Syrië, Irāk en Yemen steeds welkom, daar zij wijn en sierkleederen brachten en inruilden tegen vee, wol en voortbrengselen van Bedouinen-industrie [1]). Mohammeds aanslag op de uit Gaza terugkeerende Mekkaansche handelskaravaan, die den slag te Bedr ten gevolge had, werd, hoewel die buiten de heilige maanden viel, als eene zeer vijandelijke daad beschouwd.

Het is een van de merkwaardigste feiten, dat de Arabieren niet als woeste veroveraars en vernielers, zooals later de Turken, in Syrië en Irāk zijn opgetreden, maar zooveel mogelijk alles in den ouden toestand gelaten en zichzelven daarin thuisgewerkt hebben. Niet onaardig noemt hen daarom Heyd [2]) „die staatsklugen Araber". Zoo is ook de handel, waarin zij van huis uit reeds veel belang hadden, bijna ongedeerd gebleven. De berichten omtrent den gang der handelsontwikkeling zijn echter uiterst schaarsch. Voorzoover mij bekend, geven de Europeesche bronnen niets over den Levanthandel gedurende het tijdvak der Omaijaden, terwijl de Arabische schrijvers zoo goed als niets vermelden. Ik heb slechts deze twee feiten. In het jaar 695 liet de khalief Abdalmalik de eerste Arabische

---

[1]) Vgl. G. Jacob, *Beduinenleben*, p. 147 seq.

[2]) *Levanthandel* I, p. 59.

munten slaan. Tot zoolang had men zich van Byzantijnsche en Perzische munten bediend. Nu vindt men in Nowairi's groote Encyclopaedie het volgende citaat [1]): „Mohammed b. al-Abbās al-Khoshki zegt: ik zag te Bagdad menschen rondloopen bij de geldwisselaars om van hen Merwānische dinaren te koopen, die Abdalmalik b. Merwān heeft laten slaan met het opschrift „God is één". Ik vroeg hen wat zij daarmede voor hadden. Zij antwoordden: deze munten gaan naar Basra en dan over zee naar Indië om daarvoor kruidnagelen en andere overzeesche producten te koopen". Daaruit volgt, dat althans ten tijde van Abdalmalik's opvolger Walīd I door de Arabieren reeds deel genomen werd aan den handel op de Oost-Indische eilanden, zoodat de door hen ingevoerde munt nog lang daarna voor het echte betaalmiddel gold [2]). Het andere feit is dit. Men weet dat er in Noord-Europa, in 't bijzonder in het gebied der Noormannen, zeer vele begraven Oostersche munten zijn gevonden, daaronder ook uit de tweede helft van den Omaijadentijd. De oudste zijn van het jaar 698, dus nog onder de regeering van Abdalmalik geslagen. Men ziet daaruit dat ook de handel naar het Noorden reeds in gang was [3]).

Aan den anderen kant vinden wij de handelswaren uit het verre Oosten in Europa, niet alleen in Konstantinopel, maar zeer zeker in Frankrijk. En het bewijs, dat deze uit Syrische of Egyptische havens werden aangevoerd, ligt hierin dat naast de specerijen ook papyrusrollen en dadels worden vermeld. 't Oudste stuk daaromtrent dat wij kennen [4]) is een diploma van den Merowingischen koning Chilperich II van het jaar 716, waaruit blijkt dat het klooster Corbie bij Amiens als jaarlijksche inkomst van het tolkantoor te Fos (Fossae marianae) aan de uitmonding van het Rhônekanaal in zee, onder anderen

[1]) MS. Leid. 273, p. 797 (hoofdstuk: specerijen).

[2]) Vóór 700 waren reeds Arabische kooplieden op Ceylon gevestigd (Reynaud, *Introduction*, p. CCCLXXXV).

[3]) Vgl. Heyd I, p. 76. Wat deze zegt dat bij de Arabieren steeds slechts de munten van den regeerenden vorst koers hadden, is niet geheel juist.

[4]) Heyd I, p. 99. Vgl. ook p. 103.

ontving peper, kruidnagelen, kaneel, dadels en papier. Dit laatste kwam toenmaals uitsluitend uit Egypte en werd niet alleen door de Frankische regeering, maar ook door den Paus gebruikt. Wij bezitten pauselijke oorkonden op papyrus van 863 af tot 973. In de Bibliothèque nationale te Parijs is een bul van Paus Johannes VIII van het jaar 876, die nog het Arabische fabriekmerk draagt met de Moslimsche godsdienstige formule. Dit verhaalt Karabacek in zijne verhandeling over het Arabische papier [1]). Dezelfde geleerde deelt ook mede dat in 't begin der 9e eeuw een papyrusrol in Egypte $^1/_4$ dinar, d. i. ongeveer *f* 1,50 kostte. Voor een tomār, 2,42 Meter lang, had men *f* 0,25 te betalen.

Wie brachten nu die waren naar het Westen? Die vraag is tot nog toe niet beantwoord, eigenlijk zelfs niet gesteld. De strijdlustige stadhouder van Syrië, Moāwia, de latere khalief, had van Othmān het door Omar geweigerde verlof tot zeetochten verkregen, had Cyprus in 649 veroverd en drie jaar later de vloot van den keizer van Konstantinopel in een zeeslag geheel vernietigd, waarop toen in het volgende jaar de eerste poging gedaan werd om Konstantinopel zelf te veroveren. De Arabieren handhaafden hunne meerderheid op zee zeer lang, ook van Afrika uit, toen dit in hun rustig bezit was gekomen. Reeds ten tijde van Walīd I werden rooftochten naar Sicilië gemaakt en voortaan geschiedden vele dergelijke naar de kustplaatsen van Zuid-Europa. Maar van Arabische handelsvaarten is in den Omaijadentijd geen spoor te ontdekken.

In de eeuw, die aan de verovering van Syrië voorafgaat, vinden wij meer dan eens melding gemaakt van Syrische kooplieden *Gallodromoi* (Gallië-loopers) en *Spanodromoi* (Spanje-loopers) genoemd, omdat zij op Gallië en Spanje handel dreven. Er waren rijke lieden onder, maar zij schijnen niet hoog aangeschreven geweest te zijn, zooals reeds uit den naam blijkt als men dien vergelijkt met kōmodromoi (de kooplieden die de

[1]) P. 17—19.

dorpen afloopen). Ja zelfs wordt in Leontios' Leven van den h. Johannes den Barmhartige († 619) [1]) het woord *gallodromos* haast in den zin van „landlooper" gebezigd. Van meer belang was de handel door den Aartsbisschop van Alexandrië gedreven. Wij lezen van eene vloot van 13 beladene koopvaarders van daar naar de Adriatische Zee gezonden, van tochten naar Sicilië en zelfs naar Brittannië. Naar dit laatste land vertrekt, volgens Leontios, een groot kerkelijk schip met koorn om daarvoor tin in te koopen. Maar deze handel bezweek door de verovering van Egypte, evenals de Grieksche handel op Spanje sedert de verovering van dit land onder Walīd I, zoo niet eerder.

Wij vinden geen enkel bewijs, dat, na de verovering van Syrië en Egypte, onderdanen van den keizer van Konstantinopel deel genomen hebben aan den handel op de Syrische en Egyptische havens. Heyd [2]) meent zulk een bewijs gevonden te hebben. Leo V, de Armeniër, die van 813—820 regeerde, verbood zijne onderdanen Syrië en Egypte te betreden, daar de heilige plaatsen in Jerusalem geprofaneerd waren [3]). Hiermede brengt nu Heyd in verband dat Cedrenus van denzelfden keizer vertelt dat hij een bevrienden monnik een geschenk van Indische specerijen gegeven had, en vermoedt dat deze door Grieksche handelaars in Konstantinopel gebracht waren en dat het verbod dezen handel betrof. Het dunkt mij veel waarschijnlijker, dat het verbod van Leo alleen betrekking had op de pelgrims naar het Heilige Land. Maar in allen gevalle leert het niets omtrent het Omaijaden-tijdvak. Zoolang tusschen het Byzantijnsche rijk en het khalifaat een verbitterde strijd om de oppermacht gevoerd werd, kon er tusschen beiden

[1]) Ik heb de kennismaking met Gelzer's uitgave van dit Leven en zijne belangrijke aanteekening p. 144 seq., alsmede met Gelzer's *Ausgewählte kleine Schriften*, p. 24 te danken aan mijn vriend Prof. Hesseling.

[2]) I, p. 61.

[3]) Zie de aanhaling uit Dandolo bij G. Jacob, *Der Nordisch-Baltische Handel der Araber im Mittelalter*, p. 27. Wat met deze profanatie bedoeld wordt, is niet duidelijk.

geen handel van eenige beteekenis ontstaan. Maar ook in later tijd namen de Grieken weinig deel aan den transporthandel. Konstantinopel was een stapelplaats van vreemde en inlandsche waren, maar de brengers en halers waren vreemdelingen [1]).

Mijn antwoord op de vraag is: de Joden van Zuidelijk Frankrijk en de Spaansche Mark. Ibn Khordâdbeh, van wiens beschrijving der wegen en rijken [2]) de eerste uitgave omstreeks 846 verscheen, heeft het volgende zeer belangrijke bericht, getiteld: Reiswegen van de Joodsche kooplieden, die men ar-Râdânija noemt:

„Deze kooplieden spreken Arabisch, Perzisch, Romeinsch d. i. Grieksch en Latijn, Frankisch, Spaansch en Slavisch. Zij reizen van het Westen naar het Oosten en van het Oosten naar het Westen, deels te land, deels ter zee. Uit het Westen brengen zij mede eunuchen, slavinnen, slaven, brocaat, bevervellen, marterpelzen en andere pelterijen en zwaarden. Zij schepen zich in Frankrijk in op de Westersche Zee en richten zich naar Farama ('t oude Pelusium); daar laden zij hunne waren op kameelen en gaan over land naar Kolzom ('t oude Clysma bij Suez), een afstand van 25 parasangen. Zij schepen zich daar in op de Oostersche Zee, begeven zich naar al-Djâr (de havenstad van Medina) en naar Djodda (nu Djidda, de havenstad van Mekka); dan gaan zij naar Indië en China. Op hun terugkeer van China beladen zij hunne schepen met muskus, aloëhout, kamfer, kaneel en andere Oostersche voortbrengselen; zij komen over Kolzom en Farama weder aan de Westelijke Zee, waar zij zich inschepen, deels om naar Konstantinopel te gaan, waar zij hunne goederen aan de Romeinen verkoopen, deels naar de residentie van den koning der Franken, waar zij hunne waren slijten. Ook wel gaan deze Joodsche kooplieden van het land der Franken over de Westelijke Zee naar Antiochië (aan den mond van den Orontes). Van daar gaan

---

[1]) Heyd I, p. 59 seq.
[2]) In 1889 door mij uitgegeven met eene Fransche vertaling, als Deel VI mijner *Bibliotheca Geographorum arabicorum.*

zij in drie dagen naar eene plaats [1]) aan den Euphraat (niet ver van Bālis), schepen zich in op deze rivier en komen te Bagdad, van waar zij den Tigris afvaren naar Obolla (de havenstad van Basra, 't oude Apologos). Van Obolla zeilen zij naar Oman, Indië en China. Een andere weg, door deze handelaars gevolgd, is dat zij van Spanje of Frankrijk naar het verre Sus (Marokko) gaan, van daar naar Tanger, voorts naar de hoofdstad van Afrika (Kairawān) en de hoofdstad van Egypte (Fostāt). Dan begeven zij zich naar Ramla (de hoofdstad van Palaestina, niet ver van Jerusalem), en over Damascus, Kūfa, Bagdad en Basra naar Ahwāz (Khūzistān), Perzië, Kirmān, Indië en vandaar naar China. Somtijds ook nemen zij den landweg benoorden Rome, die door de landen der Slaven voert naar Khamlīkh, de hoofdstad der Khazaren (aan de uitmonding der Wolga in de Kaspische Zee). Daar schepen zij zich in op de Zee van Djordjān (de Kaspische Zee) en begeven zich naar Balkh en verder naar Transoxanië; vandaar gaan zij naar de Yūrt (hoofdleger) der Toghozghoz (Turken) en verder naar China."

Stellige bewijzen dat de Joden, de opvolgers en erfgenamen der Phoeniciërs, in den Omaijadentijd en wellicht noch veel vroeger den Levanthandel uitoefenden, heb ik tot dusver niet gevonden. Het staat echter vast, dat zij in het Westen de voornaamste handelaars waren. Heyd schrijft daarover [2]): „In het Westen bevorderde de volksverhuizing hun commercieele opkomst en hun economische welvaart niet weinig. Veracht door alle volken in wier midden zij leefden, sloten zij zich bij geen hunner nader aan; zij waren dus ook aan geen verdenking blootgesteld, als zij met hunne waren tusschen oorlogvoerende volken op en neer gingen, en verwierven zich zonder gevaar te loopen groote schatten. De koningen der Germaansche stammen, die zich in de landen van het West-Romeinsche gebied vestigden, bedienden zich van hen als leveranciers, en

[1]) De lezing van den naam dezer plaats is onzeker.
[2]) I, p. 139.

ook geestelijke waardigheidsbekleeders in de pas gegronde rijken vermeden geenszins kostbaarheden van hen te koopen. Bijna uitsluitend voor handelszaken levend, nestelden zij zich in groot aantal in plaatsen van verkeer, evenals de Syriërs die dikwijls naast hen genoemd worden: zoo in Narbonne, in Marseille, in Arles, in Genua, Napels, Palermo enz.".

In de Moslimsche landen was de toestand voor de Joden nog gunstiger. Ook daar hadden zij sedert overoude tijden een groot deel van den handel in hun bezit. Onder Heraclius hadden zij veel te lijden gehad, daar zij verdacht waren, den inval der Perzen in Syrië begunstigd te hebben, en daarom begroetten zij de Moslims als hunne redders en verzekerden zich zoo van hunne welwillendheid [1]). Zij stonden evenals de Christenen onder de bescherming der wet, waarvoor zij een matig hoofdgeld te betalen hadden. Van hunne koopwaren werd 5 % geheven, terwijl de Moslims slechts 2½ % verschuldigd waren. Voor die Joden en Christenen die niet in het gebied van den Islam woonden, werd deze tol nog eens verdubbeld, maar dan waren zij ook geheel vrij in hunne beweging. De handelsreizen werden den Joden bovendien vergemakkelijkt door de diaspora. Overal troffen zij geloofsgenooten, die de taal des lands kenden en met raad en daad konden helpen [2]). Men krijgt daarvan eene voorstelling door het reisverslag van den Jood Benjamin van Tudela uit de tweede helft der 12e eeuw. Sommige dier Joodsche nederzettingen waren van groote beteekenis. Zoo b. v. die in het Khazarenrijk aan de Wolga, waarvan de koning in de 8e eeuw met velen zijner onderdanen den Joodschen godsdienst aannam.

Nu wij reeds in 716 het gebruik van Oostersche specerijen in Frankrijk vermeld vinden en tevens uit het tolkantoor te Fos kunnen besluiten dat deze van overzee werden aangevoerd, terwijl wij weten dat de handel aldaar in handen der Joden was en dat dezen zeeschepen bezaten [3]), is het voorwaar niet

[1]) Zie mijn *Mémoire sur la conquête de la Syrie*², p. 104.
[2]) Vgl. Jacob p. 79.
[3]) Heyd I, p. 139 en 142 n. 1.

gewaagd te onderstellen dat zij het waren die toen den Levanthandel uitoefenden. Zelfs is het waarschijnlijk, dat dit reeds het geval was voordat Syrië en Egypte door de Arabieren waren veroverd, toen nog de twee jaarlijksche karavaanreizen van Yemen naar Mekka, van Mekka naar Gaza plaats hadden die in den Koran [1]) vermeld worden. Want reeds Gregorius van Tours † 594 vermeldt o. a. het gebruik van wijn uit Gaza in het Frankenland en dat van papyrus [2]). Ook de vermelding der Syriërs als handelaars in Zuid-Frankrijk naast de Joden schijnt dit te bevestigen. Daar zij reeds genoemd worden vóór de verovering van Syrië, kunnen daarmede geen Arabieren bedoeld zijn. Bovendien hebben dezen aan den handel op de Middellandsche Zee nooit een groot aandeel genomen [3]). Wij vinden daar dikwijls hunne oorlogschepen, maar de koopvaardij is grootendeels in handen der Zuid-Europeërs.

De naam welken die Joodsche handelaars droegen, is min of meer raadselachtig. Ik zelf heb dien verklaard uit het Perzisch [4]). Hij zou dan eigenlijk *reizigers*, van daar *kooplieden* beduid hebben, en wordt in later tijd in 't bijzonder voor *linnenkoopman* gebezigd. Onlangs heeft Prof. Simonsen te Kopenhagen in de *Revue des Études juives* [5]) voorgesteld, den naam af te leiden van dien der rivier Rhodanus. 't Is waar, dat zij hunne hoofdkwartieren hadden in de steden van het Rhônegebied. Maar zij zouden zichzelven dien naam moeten gegeven hebben; in het Oosten was de rivier nauwelijks bekend. En bovendien is de lange *a* in Rādānīja of Rahdānīja als afleiding van Rhodanus niet te verdedigen. Ik geloof dus dat men voorhands bij mijne verklaring zal moeten blijven.

Gedurende de regeering der Omaijaden kon zich naast dezen Joodschen handel geen direct handelsverkeer van de Arabieren

---

[1]) Sur. 106 vs. 2.

[2]) Heyd I, p. 25.

[3]) Vgl. Heyd I, p. 110 n. 6, Schaube, *Handelsgesch. der Romanischen Völker des Mittelmeergebiets*, p. 181, n. 6, 186.

[4]) Gloss. Geogr. p. 251.

[5]) LIV (1907), p. 141 seq.

met de Grieken en Franken ontwikkelen. De oorlogen droegen nog geheel het karakter van den heiligen krijg met het doel, de heerschappij van den Islam uit te breiden. Daarbij kwam de eenvoud der hofhouding te Damascus en de betrekkelijk geringe behoefte aan voorwerpen van weelde. Die der toenmalige khaliefen bestond daarin, dat zij tal van prachtige gebouwen stichtten o. a. de moskeën te Jerusalem en te Damascus, waarvoor zij in tijden van wapenstilstand met verlof van den keizer van Konstantinopel Grieksche werklieden en Grieksch kunstmateriaal gebruikten. Dit werd geheel anders in den tijd der Abbasiden. De oorlog met de Grieken had niet in naam, maar wel inderdaad een ander karakter verkregen, en de eenvoud van vroeger plaats gemaakt voor buitensporige weelde. Van nu af waren de vreemde handelaars, die koopwaren uit het Westen en Noorden brachten en daartegen de voortbrengselen kochten van Oostersche nijverheid en die van den steeds toenemenden handel met Oost-Azië, die men niet tot eigen gebruik behoefde, zeer welkom. Terzelfder tijd was de behoefte aan Oostersche producten in Europa steeds stijgende en werd daarom de handel door de machthebbenden begunstigd, die tevens in eene geregeld toenemende opbrengst van tolgelden eene gewenschte versterking hunner middelen vonden. Van dit laatste hebben wij een getuigenis in eene mededeeling van denzelfden Ibn Khordādbeh over den handel der Rūs (Russen), wat toen nog de naam der Noormannen was [1]). Deze luidt aldus:

„De Rūs, die tot de Slavische volken behooren, komen uit de verstgelegen streken van Slavenland naar de Zee der Rūm (hier vermoedelijk de Zwarte Zee) en verkoopen er bevervellen en huiden van zwarte vossen, alsmede zwaarden. De vorst der Rūm (de keizer van Konstantinopel) heft van hunne waren $^1/_{10}$ als tol. (Of zij gaan naar de Jodenstad Samakars (in de Krim) en laden daar over naar de rivier der Slaven, d. i. de Wolga) [2]). Of wel zij zakken de Don, de rivier der Slaven

[1]) Eerst in 862 heeft Rurik zich in Nowgorod gevestigd.
[2]) Bijvoegsel van Ibn al-Fakīh, p. 271.

(eigenlijk de Wolga) af en gaan door Khamlīkh, de hoofdstad der Khazaren, waar de vorst van hen $^{1}/_{10}$ heft. Zij komen aldus in de Zee van Djordjān (de Kaspische Zee) en landen aan verschillende kustplaatsen. Soms brengen zij hunne waren ook op kameelen van de stad Djordjān naar Bagdad. Hier dienen Slavische eunuchen hun tot tolken. Zij beweren Christenen te zijn en betalen als zoodanig het hoofdgeld." Daar zij Slavisch spraken, werden zij door den schrijver ten onrechte voor Slaven gehouden [1]).

Merkwaardig is het, dat deze handelsondernemingen der Noormannen naar Konstantinopel en den zuidelijken oever der Kaspische Zee ouder zijn dan hunne krijgs- en plundertochten tegen dezelfde plaatsen. De eerste dezer laatste was de tocht naar Konstantinopel in 860 [2]); de eerste brandschatting der Kaspische kusten door hen had plaats in 913, en slechts een paar jaar vroeger had Ibn Fadhlān een groote karavaan van hen als rustige kooplieden aan de Wolga getroffen. Dit is een niet onbelangrijke bijdrage tot de vraag of de Noormannen eerder Wikingers dan handelaars waren [3]). Ik heb in de voorrede mijner uitgave van Ibn Khordādbeh [4]) het vermoeden uitgesproken, dat de eerste vijandelijke tocht tegen Konstantinopel geschiedde om wraak te nemen voor slechte behandeling hunner kooplieden. Uit de woorden van Photius in zijn tweede homilie [5]) ἔθνος μηδὲ μέχρι τῆς καθ' ἡμῶν ἐπελεύσεως γενωσκόμενον (een volk tot hunne komst bij ons onbekend) volgt niet dat de Noormannen vroeger niet als kooplieden in Konstantinopel waren gekomen. De krijgstocht met een vloot van meer dan 200 schepen was een groote gebeurtenis, die de aandacht der hoogwaardigheidsbekleeders op dit volk vestigde. Zoolang zij eenvoudige marktbezoekers waren, had men hen niet opgemerkt. Tegen het getuigenis van Ibn Khordādbeh, dat mijn overleden

---

[1]) Vgl. Marquart, *Osteurop. und Ostasiat. Streifzüge*, p. 350 seqq.
[2]) De Boor in *Byzant. Zeitschr.* IV (1895) p. 445 seqq.
[3]) Vgl. Jacob p. 96.
[4]) P. XX.
[5]) De Boor p. 455

vriend Kunik hinderlijk was, is niets te zeggen. Opmerking verdient wat de Arabische schrijver zegt, dat de Rus beweren Christenen te zijn. In werkelijkheid begint hunne bekeering tot het Christendom eerst in 865 [1]).

Met deze handelstochten staan in nauw verband de ontzachelijke menigte Arabische munten, die men in Zuidwest-Rusland, in Noord-Duitschland, maar vooral in Scandinavië gevonden heeft b. v. alleen in Gothland 13 000 stuks. De oudste zijn, zooals ik reeds vermeld heb, van het jaar 698, de jongste van het jaar 1010. Er zijn reeds vele van de jaren 795—816, verreweg de meeste zijn van het einde der 9e tot het midden der 10e eeuw. Het $^2/_3$ dezer munten is geslagen in het gebied der Samaniden, die van ongeveer 875 tot het einde der 10e eeuw te Bokhāra en Samarkand regeerden. De handelsweg tot dezen ging òf van Bolghār aan de samenvloeiing van de Kama met de Wolga door het land der Basjkiren naar Khowārizm (Khīva) en zoo naar Bokhāra, òf van de hoofdstad der Khazaren over de Kaspische Zee naar Khowārizm. Het is niet te betwijfelen, dat deze munten in betaling ontvangen werden voor pelterijen, slaven en andere Noordsche waren, om wel voor een gedeelte tot versiering gebruikt te worden, maar vooral om als ruilmiddel te dienen [2]).

De Moslims gingen deze waren ook zelven halen, wel niet uit het hooge Noorden, maar uit de hoofdstad der Khazaren aan de Wolga, waarop zij een levendigen handel dreven, en zelfs uit Bolghār aan de Kama [3]). Met Konstantinopel zelf schijnen zij geen directen handel gehad te hebben. In de 10e eeuw is Trebizonde aan de Zwarte Zee de groote markt, waar Moslims en Grieken, Joodsche handelaars en Noordsche kooplieden samenkomen. In de tweede helft dier eeuw vinden wij

---

[1]) De Boor p. 459.

[2]) Vgl. behalve Heyd I, p. 69, Ibn Rosteh, *Bibl. Geogr.* VII, p. 145 l. 20, Jacob p. 59 seqq. De bibliographie over deze munten heeft Jacob p. 30 seqq. gegeven.

[3]) Vgl. Ibn Rosteh, p. 141 l. ult.

Moslimsche kooplieden in de toen bloeiende handelstad Praag [1]). Verder in West-Europa schijnen zij niet gekomen te zijn. Het gezantschap van Karel den Groote aan Hārūn ar-Rasjīd onder geleide van den Jood Izak schijnt niet tot handelsverbinding gevoerd te hebben [2]), evenmin als een ander van eene vorstin uit Frankenland aan den khalief Moktafi in 906 [3]). Een Arabisch reiziger uit Spanje van de tweede helft der 10e eeuw was verbaasd, in Mainz overvloed van Oostersche specerijen te vinden en ook Arabische dirhems uit het rijk der Samaniden [4]). Heyd [5]) en Schaube [6]) meenen dat die specerijen over zee naar Venetië en van daar over de Alpen naar de Bodensee en verder vervoerd werden. De Samanidische munten maken het veel waarschijnlijker, dat zij uit Oost-Europa, vermoedelijk Praag, waren ingevoerd. Van de munten uit Afrika en Spanje, die men in de muntvondsten van Rusland en Noord-Duitschland aantreft, is het wel zoo goed als zeker, dat zij door het Oosten derwaarts zijn gekomen [7]).

De Noordelijke handel langs de Wolga is gedood door het opdringen der Slavische Russen naar het Zuiden en de vernieling der steden Bolghār en Khamlīkh, de hoofdstad der

[1]) Zie mijne verhandeling *Een belangrijk Arabisch bericht over de Slavische volken omstreeks 965*, Versl. en Meded. 2e reeks, Deel IX (1880), p. 10.

[2]) Vgl. Heyd I, p. 101.

[3]) *Mostatraf*, II, p. 62, l. 3 a f. تربا بنت الأوباري ملكة افرنجة وما والاها. In den text staat valsch 273 voor 293. Rat II, 85 heeft deze fout in zijne vertaling niet verbeterd. Ook heeft hij den naam der vorstin, dien hij Thoraija uitspreekt, niet verklaard. Prof. Bussemaker dien ik geraadpleegd heb, stelt voor برتا بنت الأوتاري te lezen, zeer scherpzinnig en waarschijnlijk. Bedoeld wordt dan Bertha, dochter uit een onwettig huwelijk van Lotharius II en Waldrade. Deze Bertha is eerst gehuwd geweest met Thibaut d'Arles, later met Adalbert van Toscane.

[4]) G. Jacob, *Ein arabischer Berichterstatter aus dem 10 Jahrh.*, p. 38.

[5]) I, p. 90.

[6]) P. 89 seqq.

[7]) Vgl. Jacob, *Der Nordisch-Baltische Handel*, p. 47.

Khazaren. Gelijktijdig bezweek ook die naar het rijk der Samaniden en van dit naar Oost-Azië door de verovering van Transoxanië door de Turken.

Hoelang zich de Joodsche handelsmaatschappij heeft staande gehouden, is niet juist te bepalen. Zoodra de Moslims zelven den groothandel aanpakten, was het met hun monopolie gedaan. Ibn Haukal, uit de laatste helft der 10e eeuw, beschrijft als reeds zeer lang bestaande den karavanenhandel dien de kooplieden van Irâk (Basra, Kufa en Bagdad) door geheel Noord-Afrika heen tot Sidjilmâsa (Tafilelt) in Zuid-Marokko en verder tot in het land der Negers dreven. Als bewijs van den omvang van dien handel verhaalt hij een wissel gezien te hebben op een koopman te Audaghosht, 50 dagreizen bezuiden Sidjilmâsa, ten bedrage van 42,000 dinaren, in onze munt ongeveer 250,000 gulden [1]). Met de Moslims, die geen hoofdgeld en slechts 2½ % belasting van hunne koopwaren te betalen hadden, konden de Joden slecht concurreeren.

De Joodsche handel in Europa schijnt zich veel langer te hebben staande gehouden. Een van hun voornaamste uitvoer-artikelen waren slaven en slavinnen, die althans in de 10e eeuw [2]) grootendeels uit de Baltische landen kwamen en voor welke Praag de hoofdmarkt was. Van hier werd een gedeelte naar Khorasân uitgevoerd, een ander door de Joden gekocht [3]), die ze naar Zuid-Frankrijk of Spanje voerden, waar de knapen tot eunuchen werden gemaakt, zooals Ibn Haukal [4]) en Mokaddasi [5]) verhalen. Zij bleven daarvan de leveranciers ook toen het vervoer over zee reeds in andere handen was overgegaan. De Venetiërs voerden ook veel slaven uit; zij betrokken die echter hoofdzakelijk uit Kroatië en Dalmatië. Ten onrechte

---

[1]) P. 42 l. 20 seq. Eenigszins anders verteld p. 70 l. 19 seqq.

[2]) Volgens Benjamin v. Tudela, vert. van Adler, p. 80, ook nog in de 12e.

[3]) Zie *Een belangrijk Arab. bericht*, p. 10, 12.

[4]) P. 75, l. 15 seqq.

[5]) P. 242.

schrijft Schaube [1]) op hunne rekening ook de levering van eunuchen.

Op de Middellandsche Zee kregen de Joden — wat reeds in het Karolingische tijdvak begint — gevaarlijke mededingers in de Italianen. Venetië, Amalfi, en later Pisa en Genua worden de voornaamste handelaars op de Levant en door hunne bemiddeling kwamen de Oostersche waren in Midden-Europa. Tegen het begin der kruistochten is de koopvaardij geheel in hunne handen, en in de 12e eeuw beheerscht Genua die met Zuid-Frankrijk volkomen [2]). De Fransche havens hadden toen nog haast geen eigen zeevaart. Het grootste deel der kruisvaarders uit Provence onder Raimond van Toulouse maakte de reis naar 't Heilige Land te land. Een gedeelte kwam op Nederlandsche schepen [3]). Eerst in de 13e eeuw begint de handel van Marseille en andere Fransche steden zich te ontwikkelen.

In het tijdvak der Fatimiden, van de 10e tot de 12e eeuw, was de handel tusschen de Zuid-Europeesche en Noord-Afrikaansche havens levendig. De Italiaansche schepen kwamen daar niet alleen de voortbrengselen des lands en die van de Negerlanden halen, maar zelfs Oostersche waren. Onder de uitvoerartikelen van Barka vermeldt Ibn Haukal [4]) ook peper. Maar bovenal werden Alexandrië, Tennis, Damiate en zelfs de hoofdstad van Egypte bezocht. Daar waren de specerijen goedkooper te krijgen dan in de Syrische havens [5]), en bovendien waren de vorsten den Christenen welgezind en werd, met name te Alexandrië, de gastvrijheid zóó ver gedreven, dat wijn en andere geestrijke dranken in groote hoeveelheid geschonken werden [6]). Wat Egypte in ruil vroeg was bovenal

---

1) P. 22.

2) Schaube p. 142, Benjamin v. Tudela, p. 3.

3) Schaube, p. 132 n. 6.

4) P. 44.

5) Schaube, p. 145.

6) Schaube p. 146. Benjamin v. Tudela vert. van Adler, p. 76 geeft eene opsomming van al de op de markt te Alexandrië vertegenwoordigde natiën in 1169.

scheepsbouwmateriaal en wapenen, hetwelk eigenlijk contrabande was en waarvan de uitvoer dan ook meermalen officieel verboden werd [1]). Maar de winsten waren zóó aanlokkelijk, dat zelfs het pauselijk verbod op den duur niets daartegen vermocht. Want hebzucht was bij de Italiaansche kooplieden eene alles overheerschende eigenschap. Een merkwaardig voorbeeld daarvan is het volgende. In de 9e eeuw, toen de Zuid-Italiaansche steden Salerno, Napels, Gaeta en Amalfi een zeer levendigen handel met Noord-Afrika hadden, ontvingen deze de Saraceensche schepen, die de Italiaansche kusten brandschatten, in hunne havens en leverden hun wapenen en mondvoorraad, terwijl zij den buit met hen deelden. Ja, in 895 verbonden zij zich met de vijanden van het Christendom, om samen het Roomsche gebied te plunderen [2]).

Aan de kruistochten werd door de Italianen, met name Genua, Venetië en Pisa een zeer belangrijk aandeel genomen, ja, men kan zeggen dat zonder hunne medewerking de groote veroveringen in Palaestina en het overige Syrië niet zouden gelukt of althans niet gehandhaafd zijn. Daarvoor bedongen zij zich echter overal groote handelsvoorrechten. In alle zeehavens werden Italiaansche koloniën gevestigd met aanzienlijk grondbezit, met geheele tolvrijheid voor haarzelve en het recht van anderen tol te heffen. Als practische mannen, lieten zij aan de vroegere bezitters hunne fabrieken en landerijen tegen betaling

---

[1]) Vgl. Schaube p. 179.

[2]) Heyd I, p. 110. Op p. 111 schrijft Heyd, sprekende over de uitrusting eener vloot door den vorst van Afrika tegen Italië in 870: „Der Ort, wo diese Flotte sich sammelte, war wohl El-Mehdia, die Hafenstadt des volkreichen Kairewan"; Schaube, p. 32 seq., zegt: „Durch den Anonymus von Salerno hören wir von einem Amalfitaner Florus, der mit einer Anzahl von Landsleuten in Mehdia Handel trieb, gerade als der Aghlabide Mohammed ibn Ahmed einen Zug gegen die Christen vorbereitete (871)". Men ziet hieruit dat met name Schaube een wat al te vrij gebruik maakt van zijne bronnen. De stad al-Mahdīja is eerst een halve eeuw later gesticht en heeft haar naam van den eersten Fatimide Obaidallah al-Mahdi, aan wien in 871 nog niet gedacht werd. Vgl. Amari, *Storia*, I, p. 383.

van $^{1}/_{3}$ of $^{1}/_{4}$ van de opbrengst [1]), en zorgden bovenal daarvoor dat het handelsverkeer van Bagdad over Damascus naar de Syrische havens niet gestoord werd. Dit was voor beide partijen, de Christenen en de Moslims, zulk een levensvraag, dat de onschendbaarheid der handelskaravanen algemeen erkend en eene plundering derzelve afgekeurd werd. In de Moslimsche staten was dit reeds sedert zeer lang het geval. Ik ken slechts enkele gevallen van plundering van scheepskaravanen op den Tigris in Zuidelijk Irāk, één gedurende den Zigeuneropstand in 834, een paar uit den slavenoorlog van 869—883, en van pelgrimskaravanen door de Karmaten in de 10e eeuw. Alleen hadden de kooplieden, als zij door Bedouinengebied of Barbarenland moesten trekken een escorte noodig. Bij de Franken was het begrip nog niet zoo ingeworteld. Richard Leeuwenhart overviel eene karavaan op reis van Egypte naar Jerusalem [2]), en niet lang daarna, nog wel gedurende een wapenstilstand, Rainald van Chatillon, de burgheer van Karak, in 't oude land van Moab, eene naar Egypte reizende. Dit laatste wekte groote verontwaardiging en had den voor de Christenstaten noodlottigen krijgstocht van Saladin tegen Karak in 1184 ten gevolge. Van Godfried van Bouillon wordt wel getuigd dat hij „commertiorum gratia” verdragen sloot met Ascalon en Damascus, maar niet heel de Europeesche ridderschap zal dit belang terstond ingezien hebben. Althans de Moslims vreesden hen. Na de verovering van Zuid-Palaestina door de Franken had de specerijhandel, die vroeger en later over de landengte van Suez ging, een langen en moeilijken omweg genomen. Aidzāb, aan de Roode Zee tegenover Djidda, was de havenplaats geworden voor alle handelaars en pelgrims uit het Westen. Van daar ging men door de woestijn naar Kūs in Opper-Egypte en zoo den Nijl af naar de hoofdstad Fostāt en verder naar Alexandrië.

De twee door mij genoemde gevallen betroffen Moslimsche

---

[1]) Heyd I, p. 169 seq., 171 seq.; vgl. Schaube, p. 132 l. 1.
[2]) Heyd I, p. 189 n. 2.

karavanen, die het Christelijk gebied doortrokken en schijnen uitzonderingen op den regel geweest te zijn. De naar Christenhavens bestemde karavanen bleven ongedeerd. Wij hebben omtrent den handel in dien tijd een merkwaardig getuigenis van den Spaanschen reiziger Ibn Djobair, die op zijn terugkeer van Mekka over Bagdad en Syrië, in Augustus 1184 van Damascus naar Acco reisde, deels door Moslimsch, deels door Christelijk gebied. Hij verhaalt in zijne reisbeschrijving [1]:

„Tot het wonderbaarste dat men vertellen kan behoort dat het vuur van den oorlog tusschen de twee partijen, Moslims en Christenen, brandt, dat hunne troepen elkaar dikwijls ontmoeten en strijden, en ondertusschen de handelskaravanen der Moslims en der Christenen tusschen hen op en neer gaan, zonder eenigen overlast te ondervinden. Wij waren in deze maand, de 1e Djomāda (Augustus), getuigen daarvan, dat Saladin met het gansche leger der Moslims uitgetrokken was om de sterkte al-Karak te belegeren. Deze plaats is een der grootste vestingen der Christenen; zij beheerscht den weg naar Hidjāz (Mekka en Medina) en snijdt den Moslims den landweg af. Zij ligt een dagreis of een weinig meer van al-Kods (Jerusalem) af, is een der belangrijkste punten van Palaestina en heeft een groot, wel bebouwd gebied met ongeveer 400 dorpen. De vorst belegerde deze plaats en sloot die van alle kanten in. Ondertusschen gingen de karavanen van Egypte naar Damascus geregeld door het gebied der Franken en die der Moslimsche en Christelijke kooplieden van Damascus naar Acco zonder dat iemand ze lastig viel of belemmerde. De Christenen vorderen van de Moslims bij het betreden van hun gebied eene belasting, waarvoor dezen de grootste veiligheid genieten. Omgekeerd betalen de Christelijke handelaars bij het betreden van het Moslimsch gebied een tol voor hunne waren. Tusschen beide partijen is in alle opzichten overeenstemming en billijkheid. De soldaten zijn bezig met vechten, maar het volk blijft ongedeerd: de wereld behoort aan den machtigste.

---

[1]) P. 287 van den tweeden druk.

Zoo is de gewoonte van de bewoners dezer landen gedurende den oorlog (tusschen Moslims en Christenen) en ook gedurende den strijd van Moslimsche vorsten tegen elkander. De onderdanen blijven ongedeerd evenals de kooplieden; de veiligheid voor dezen is gelijk in oorlog en vrede." Ibn Djobair verliet Damascus met een groote karavaan van kooplieden met waren voor Acco bestemd. Toen zij het Christelijk gebied betraden, ontmoetten zij het leger van Saladin, dat juist Nablos veroverd had en met buit beladen en zeer vele krijgsgevangenen terugkwam; zij echter konden hunne reis rustig vervolgen. „Zulk eene rechtvaardigheid in het bestuur is wezenlijk wonderbaarlijk" schrijft de reiziger. Aan het tolkantoor te Tibnīn hadden zij niets te betalen, daar hunne waren voor Acco bestemd waren en daar de tol zou geheven worden.

Men ziet daaruit dat de toestand voor den handel beter was dan Heyd meende. Deze zegt [1]): „Al deden nu ook de Moslims in tijd van vrede de handelskaravanen, die hun land doortrokken, geen leed, zoo was toch in oorlogstijd de handel met het binnenland aan veel gevaar blootgesteld." En wat Stüwe in zijn boek „die Handelszüge der Araber" schreef [2]): „De rustige gang der handelskaravanen werd door zulke bijna voortdurende vijandelijkheid (tusschen Grieken en Moslims) belemmerd en gestoord", is in zijne algemeenheid geheel onjuist.

Het spreekt echter van zelf dat de onschendbaarheid der handelaars noch ter zee door de kapers, noch te land door de roofridders geëerbiedigd werd. Daartegen moesten de kooplieden zichzelven beschermen. Tabari verhaalt dat de koopvaarders naar Indië o. a. drie personen aan boord hadden, die met Grieksch vuur wisten te schieten. Dikwijls vereenigden zich vele schepen tot eene karavaan [3]), aan welke ook wel oorlogschepen ter begeleiding werden medegegeven. Te land beveiligde men zich door de gevaarlijke streken in groote karavanen, soms met escorte, door te trekken. Zelfs de weg, dien Ibn

[1]) I, p. 351.
[2]) P. 280.
[3]) Heyd I, p. 180.

Djobair als zoo veilig roemt, was niet volkomen vrij. De reiziger verhaalt dat halfweg tusschen Dāreya (1½ Paras. van Damascus) en Paneas een groote eik stond, die de weegschaalboom genoemd werd. „Toen wij vroegen waarom hij zoo heette, zeide men: deze boom is de grens tusschen veiligheid en gevaar op dezen weg vanwege de Frankische roovers. Elken Moslim, dien zij boven den boom naar den kant van het islamisch gebied aantreffen, al is het slechts een schrede of een span, maken zij tot hun gevangene; die echter, al is het slechts een span, beneden den boom naar den Frankischen kant toe gekomen is, laten zij vrij gaan. Zij hebben zich hiertoe verbonden en houden zich daar stipt aan. Het is voorwaar een der merkwaardigste en opvallendste zelfbeperkingen der Franken." De reiziger heeft zelf niets van deze beginselvaste roovers bemerkt.

Dat Ibn Djobair die onschendbaarheid der handelsreizigers zoo merkwaardig vond, is niet omdat hij het in zijn land anders zag. Hij was een geleerde uit het Zuiden van Spanje, die voor 't eerst in Syrië iets van oorlogstoestanden zag. Hij had het geenszins buitengewoon gevonden, dat hij zich te Ceuta met verscheidene andere Moslims ingescheept had op een Genueesch schip voor Alexandrië bestemd; dat hij in een haven van Sardinië binnenviel tegelijk met een Italiaansch schip, dat van Carthagena kwam en naar Sicilië ging; dat, terwijl zij daar lagen, in eene naburige plaats ongeveer 80 Moslimsche krijgsgevangenen, mannen en vrouwen, op de markt als slaven verkocht werden, die juist waren binnengebracht; noch eindelijk dat het Genueesche schip rustig te Alexandrië binnenliep. Evenmin valt het hem op als iets merkwaardigs, dat hij zich te Acco weer inscheept op een groot Genueesch schip, voor Messina bestemd, dat naar zijne schatting wel 2000 van Jerusalem terugkeerende Christelijke pelgrims aan boord had [1]), en waar Allerheiligen met grooten

[1]) Dit getal schijnt zeer overdreven. Men was in 1241 in Egypte verbaasd over 't groote schip van keizer Frederik II, dat „De halve wereld" heette en eene bemanning van 300 zeelieden had, Heyd, I, p. 449.

luister op zee gevierd werd. Het schip verongelukt vlak bij Messina; de Normandische koning Guillaume II [1]) komt in eigen persoon de redding der schepelingen en koopwaren bijwonen en betaalt voor behoeftige Moslims de vracht der schuiten die hen aan land brengen. „Als hij er niet geweest was, zou misschien de lading geplunderd zijn en de Moslims tot slaven gemaakt," en „als de schipbreuk bij Calabrië of een der Italiaansche eilanden had plaats gehad, waren wij zeker in slavernij geraakt." Dit zegt Ibn Djobair met dankbaarheid, maar zonder eenige bewondering; hij zegt wel dat op geheel Sicilië de Moslims met groote vriendelijkheid bejegend worden, maar noemt het toch afgrijselijk, dat zij onder de dienaren des kruises staan, dien hij alle kwaad toewenscht. Van Sicilië vertrok hij weder in een Genueesch schip tegelijk met drie andere Genueesche schepen, waarvan twee met vele Moslimsche pelgrims aan boord. Dit laatste vindt hij weder gansch natuurlijk. In de havens der Middellandsche Zee trof het herhaaldelijk, dat tegelijk twee schepen binnenvielen, het eene een oorlogschip met krijgsgevangenen die als slaven zouden worden verkocht, het andere een koopvaarder van het land dier krijgsgevangenen, dat rustig zijne lading kwam lossen en nieuwe vracht innemen.

Wat nu Ibn Djobair over den landhandel mededeelt, wordt geheel bevestigd door Sarakhsi, die juist eene eeuw vroeger zijn grooten commentaar — het Leidsche handschrift bevat 437 folia — uitgaf op Sjaibâni's „Oorlogsrecht", dat niet lang vóór 800 geschreven is. Ook zijn tijd was ver van rustig. Toch gingen de handelskaravanen ongedeerd niet slechts door het geheele gebied van den Islam, maar ook naar de vijandelijke landen der Grieken en Turken, evenals die uit deze landen door het Moslimsch gebied. De vreemde koopman vraagt een vrijbrief of pas, die ook voor zijne dienaren, zijne transportdieren en zijne waren geldt, en heeft aan 't eerste tolkantoor, waar hij aankomt, een invoerrecht te betalen, dat

[1]) Arabisch غليام.

even hoog is als dat wat in zijn land van vreemde kooplieden wordt geheven, in den regel evenwel 10 % bedraagt. Van daar dat *tolheffen* in 't Arabisch vaak met het werkwoord *'asjara* (vertienen) wordt uitgedrukt. Bij de betaling krijgt hij een bewijs, dat een jaar geldig is en dat hij bij volgende tolkantoren moet toonen om vrij te kunnen doorgaan. Daarvoor heeft hij aanspraak op bescherming van zijn persoon en zijn have, kan zich bewegen waarheen hij wil en mag, na zijne zaken ten einde gebracht te hebben, vrij naar zijn land terugkeeren met de gekochte waren. Slechts mag bij deze geen contrabande zijn [1]).

Sarakhsi zegt: men laat de vreemde kooplieden gaarne toe, daar men hunne waren verlangt en daar zij die waren koopen die men zelf niet noodig heeft. De kostbare voortbrengselen van Oost- en Zuid-Azië, die te Basra en te Sirâf, in Oman en Aden ontscheept werden en van daar naar Bagdad, naar de Syrische havens, naar de hoofdstad van Egypte en Alexandrië vervoerd werden, moesten aftrek vinden, en dus waren de Italiaansche koopvaarders, die ze naar Konstantinopel, Venetië en verder brachten, evenals de karavanen, die ze naar Trebizonde vervoerden, zeer welkom. Maar de voorrechten aan de vreemde handelaars verleend moesten ook door de Moslimsche kooplieden in het vreemde land genoten worden, want alles berustte op wederkeerigheid. Zoo ontstond een internationaal recht van onschendbaarheid der kooplieden evenals het reeds van oudsher bestaande voor de gezanten. Sarakhsi vergelijkt beide herhaaldelijk. Zoodra een volk deel nam aan het handelsverkeer, was het genoodzaakt, zich eerlijk aan dit onbeschreven recht te houden, omdat het beginsel van wederkeerigheid het eischte en anders het verkeer zou afgebroken worden. En dit verkeer was eene noodzakelijkheid geworden. Dit bleek telkens wanneer het door een kruistocht gestoord was. Toen Innocentius III den heiligen oorlog tegen Egypte verklaarde in

[1]) Daartoe behoorde toenmaals ook de zijde, Pariset, *Histoire de la soie*, II, p. 169 seq.

1213, bevonden zich alleen in Alexandrië wel 1000 Frankische kooplieden, die bij de nadering der vijandelijkheden door den Sultan werden gevangen genomen [1]). Damiate werd in 1219 veroverd en geplunderd, maar moest twee jaar later weer ontruimd worden. Ondertusschen waren alle specerijen in het Westen werkelijk peperduur geworden. In 1224 was de handel weer in gewonen gang. De verovering van Acco in het jaar 1291, waardoor de laatste directe vrucht der kruistochten verloren ging, veroorzaakte in het Westen een groote ontroering. Onder voorgang van den Paus werd besloten, vooreerst toebereidselen tot een nieuwen kruistocht te maken, vervolgens om de Saracenen te verzwakken door op straffe van excommunicatie alle handelsverkeer met hen te verbieden. Zelfs werd een vloot van galeien voor de zeepolitie uitgerust, die alle van of naar Egypte en Syrië zeilende schepen moest opvangen [2]). Maar nauwelijks tien jaar na den val van Acco waren alle betrekkingen weer aangeknoopt en was in de praktijk het verbod tot den invoer van oorlogsmateriaal en slaven beperkt. Het bleek spoedig dat, toen de plannen tot een nieuwen kruistocht waren opgegeven, de pauselijke regeering met zich onderhandelen liet en dat, tegen goede betaling, vergunningen te verkrijgen waren. Want de noordelijke handelsweg was geheel onvoldoende. In het jaar 1370 hief de Paus het gansche handelsverbod op, dat wel veel stoornis had veroorzaakt, maar het verkeer niet had kunnen beletten. Met recht schrijft Schaube [3]), na eene stoornis in het verkeer tusschen Pisa en Tunis verhaald te hebben: „Als zelfs gebeurtenissen zooals hier geschilderd zijn, de commercieele banden slechts zeer tijdelijk konden losmaken, zoo is dit een bewijs, hoe stevig en veelvertakt deze waren, zoodat in weerwil van allen zeeoorlog tusschen de groote Italiaansche zeesteden en in weerwil van alle kaperij, het gewinbrengende vreedzame handelsverkeer gehandhaafd bleef".

---

[1]) Schaube p. 181 seq.

[2]) Heyd II, p. 30.

[3]) P. 296.

Het spreekt van zelf, dat de koopman geen misbruik mag maken van het hem toegestaan verlof. Hij geniet de bescherming van de Wet, hij mag nu ook zelf niet tegen de Wet zondigen. Sarakhsi geeft een paar voorbeelden. Als de vreemde koopman beschuldigd wordt, voor den vijand spionnendienst te hebben verricht, wordt hij in hechtenis genomen, tot de zaak onderzocht is. Wordt zijn schuld bewezen, zoo is zijn privilegie vervallen. Maar een bij hem gevonden brief mag niet als bewijsstuk gelden, daar die een ondergeschoven, valsch document kan zijn. Kan de schuld niet bewezen worden, dan wordt hij als verdacht persoon met zijne goederen over de grens gezet. Het andere voorbeeld is dat, als de Moslimsche koopman in het vreemde land zich iets wederrechtelijk heeft toegeëigend, hij dit moet afgeven, waarop het ter beschikking van den eigenaar gesteld wordt. Want hij heeft misbruik gemaakt van de hem verleende bescherming. Het is jammer, dat Sarakhsi niet zegt welke stappen de handelaars te doen hadden om een vrijbrief of pas te krijgen en dat hij ook geen formule van zulk een stuk heeft medegedeeld. Misschien is het niet overbodig hier te vermelden dat het Arabische handelsrecht gelijk is voor Moslims en vreemdelingen, behalve wat enkele voorwerpen van verkoop betreft. Zoo is het aan de Moslims verboden aan de anderen heilige boeken en Mohammedaansche slaven te verkoopen, en mogen de Christenen en Joden handel drijven in wijn en varkens wat voor de Moslims ongeoorloofd is [1]).

De eenheid van het reusachtige khaliefenrijk, beheerscht door de wet des Islams, heeft de vrijheid van den handel en de veiligheid van den koopman zoo vast gegrond, dat die bleven bestaan ook toen het groote rijk in vele vorstendommen was verdeeld. Geheel anders was het in Zuid-Europa, waar haast elke koopstad op zichzelf stond en zich door naijver niet zelden tot gewelddadigheden liet verlokken, die wraakoefeningen ten gevolge hadden, waarvan vaak geheel onschul-

[1]) Vgl. Van den Berg *De contractu „do ut des"*, p. 34 seq.

digen het slachtoffer waren. Dit represaillestelsel, zooals men het noemt [1]), belemmerde het handelsverkeer niet weinig. Eerst in 't begin van de tweede helft der 12e eeuw werden daartegen afdoende maatregelen genomen. Als aan burgers van den eenen staat door burgers van den anderen schade was berokkend door geweldpleging, werd voortaan door het bestuur van den eersten aan dat van den anderen vergoeding gevraagd. Bij verschil van meening werd een scheidsgerecht benoemd. Het tweede, even belangrijke, beginsel toen ingevoerd was dat de rechten van den vreemden schuldeischer erkend werden en dat de overheid hem bij zijne vordering steunde. Men vindt deze beginselen in alle tractaten uit dien tijd. In de vorige eeuwen was inderdaad de rechtszekerheid der kooplieden tusschen de Moslims en de Christenen, in weerwil van den chronischen tweespalt, veel grooter dan die tusschen Grieken en Italianen of de Italiaansche mededingsters onderling. De stoornissen in het handelsverkeer tusschen Moslims en Christenen kwamen ook meest van den kant der laatstgenoemden. Zeer leerrijk is daarvoor het door Pisa in 1154 met de Egyptische regeering gesloten tractaat en een officieel schrijven uit Egypte aan het bestuur van Pisa, welke documenten door Amari zijn uitgegeven [2]).

---

[1]) Schaube p. 753.

[2]) In zijn *Diplomi arabi del R. Archivio Fiorentino*. Vgl. Heyd. I, p. 432 seq., Schaube, p. 149.

GEWONE VERGADERING

DER

AFDEELING
TAAL-, LETTER-, GESCHIEDKUNDIGE EN WIJSGEERIGE
WETENSCHAPPEN,

GEHOUDEN DEN 13den JANUARI 1908.

Tegenwoordig de heeren: S. A. NABER, Ondervoorzitter, VAN DE SANDE BAKHUYZEN, DE HARTOG, DE GOEJE, ASSER, VERDAM, PIERSON, DE LOUTER, MULLER, FOCKEMA ANDREAE, SPEYER, HAMAKER, HOUTSMA, VAN LEEUWEN, I. M. J. VALETON, POLAK, SILLEM, KLUYVER, BLOK, J. J. M. DE GROOT, HOLWERDA, CALAND, WILDEBOER, BOISSEVAIN, VÖLTER, VAN DER HOEVEN, HEIJMANS, WARREN, HESSELING, WOLTJER, D'AULNIS DE BOUROUILL, J. V. DE GROOT, J. J. P. VALETON JR., KUIPER, UHLENBECK, SIX, BOER, J. C. NABER, BAVINCK en KARSTEN, Secretaris.

Bij afwezigheid van den Voorzitter wordt de vergadering geleid door den Ondervoorzitter, S. A. Naber.

De notulen der vorige vergadering worden gelezen en goedgekeurd.

Ingekomen zijn:

De volgende gedichten voor den Hoeufftwedstrijd sinds de vorige vergadering: Creta insula, Carmela, Savanarola redi-

vivus, Soterichus, Atheismus, Βῆ δ'ἀκέων enz., Matres divorum, Italiae gentis carmen saeculare Josepho Garibaldi dedicatum, Futurum vivere tempus, Jupiter amans, Audiat vocatus Apollo, Vita urbana, Sanctus Theodorus, Solitudo, Eunus Syriacus, Petrus antistes Christianorum, Ruso Tucullio. Het gedicht Alma Pax werd te laat ingezonden voor dezen wedstrijd.

Een uitnoodiging om een afgevaardigde te zenden naar het 3e internationale congres „for the history of Religions'' dat in September te Oxford zal bijeenkomen. Niemand stelt zich als zoodanig beschikbaar.

Mededeeling van het overlijden van Mr. A. de Pinto.

De waarnemende voorzitter herdenkt in gevoelvolle en waardeerende woorden den overledene, dien hij persoonlijk van jongsaf gekend heeft.

De heer de Goeje leest zijn bijdrage over „Het internationale handelsverkeer in de Middeleeuwen''.

Omtrent den aanvang en den tijd van dit handelsverkeer hebben wij belangrijke gegevens; ten eerste in de Arabische munten na 600 geslagen, die in verbazende hoeveelheid gevonden zijn in Zuid-Rusland, Noord-Duitschland en vooral in Scandinavië; ten tweede in de Oostersche handelsartikelen, o. a. papyrus, dadels, peper, die reeds in 8e eeuw in Frankrijk werden ingevoerd uit Egyptische en Syrische havens, ja zelfs in de 6e eeuw vermeldt Gregorius van Tours het gebruik van wijn uit Gaza en van papyrus. Als handelaren traden volgens den spreker op Joden uit Zuid-Frankrijk. Hun verschillende reisrouten worden uitvoerig medegedeeld door den Arabischen schrijver Hu Khordadbeh, omstreeks 846; zij kwamen tot in Indië en China; naast hen de Noormannen, en wel in de periode vóór hun bekende rooftochten; zij handelden vooral in slaven en pelterijen en kwamen tot in Bagdad. Beide werden verdrongen zoowel door de concurrentie der Arabieren, toen deze zich in de 9e en 10e eeuw in Noord-Afrika en Azië gevestigd hadden, als vooral door de Italiaansche zeesteden, reeds vóór de Kruistochten. Uit berichten van den Spaanschen

reiziger Ibn Djobair in de 12e eeuw blijkt dat tusschen Moslims en Christenen in 't algemeen het beginsel gehandhaafd werd, dat kooplieden ook in oorlogstijd hun weg ongedeerd mochten vervolgen, behoudens de verplichting om ziehzelf te verdedigen tegen zeeschuimers of rooversbenden.

Nadat spreker zijn stuk heeft afgestaan voor de Verslagen en Mededeelingen, beantwoordt hij enkele vragen van de heeren S. Muller, Blok en Speyer, vooral betreffende zijn mededeeling dat men reeds tijdens de Kruistochten met Nederlandsche schepen naar het Oosten zou gevaren zijn; tot nog toe meenden de heeren Muller en Blok dat in zoo vroegen tijd geen sprake was van Nederlandsche handelsschepen, en dat zelfs in de 14e eeuw het nog Venetiaansche schepen waren, die bijv. Brugge met het Oosten verbonden. De heer de Goeje citeert als zijn bron een plaats uit het werk van Schaube, over de Handelsgeschiedenis der Arabieren, waar zulk een vaart vermeld wordt tusschen Tiel en Florence.

De heer van Leeuwen leest zijn bijdrage *over de onlangs bekend geworden fragmenten van Menander*, in 1905 gevonden in Egypte door Gustave Lefèvre en in 4° uitgegeven met behulp van Prof. Croiset. Hij vond de papyrusrol, waarvan blijkbaar allengs willekeurige stukken waren afgescheurd voor huiselijke doeleinden, in een vaas in een oude woning a/d. Nijl in het hart van Egypte; slechts 1/4 schijnt over te zijn, bevattende 1° ongeveer 50 verzen van het blijspel „de Heros", 2° één fragment van 400 vz. benevens kleinere stukken van „de Pleiters", 3° twee fragmenten van 70 en 71 verzen benevens kleinere stukken van de *περικειρομένη*, 4° van het „Meisje van Samos" twee fragmenten van 200 en 140 verzen. Van al deze stukken wordt de inhoud opgegeven voorzoover die uit de fragmenten is op te maken.

Nadat ook deze verhandeling is afgestaan voor de Verslagen en Mededeelingen, beantwoordt spreker enkele vragen van de heeren Kuiper en Karsten, waarbij de eerste de interessante en verrassende vraag deed of de woorden van Horatius „Davusne loquatur an Heros" wellicht in een

ander licht verschijnen door de ontdekking van het eerstgenoemde blijspel.

Bij de rondvraag biedt de heer Caland zijn verhandeling aan over „Altindische Zauberei" bestemd voor de Handelingen, die gesteld wordt in handen van de Commissie van redactie, en de heer Blok het VIIIe en laatste deel van zijn Vaderlandsche Geschiedenis.

Sluiting.

OVER DE ONLANGS BEKEND GEWORDEN FRAGMENTEN VAN MENANDER.

BIJDRAGE VAN DEN HEER

J. VAN LEEUWEN.

Toen de jeugdige Cobet zijn wetenschappelijke onderzoekingen deed te Parijs en in Italië, maakte hij daar o. a. kennis met Tischendorf, den bekenden uitgever van het Nieuwe Testament, en ontving kort daarna van dezen als vriendschapsblijk een afschrift van een in een klooster gevonden blad uit een codex ongeveer van de 4^e^ eeuw, waarop verzen van een griekschen dichter stonden geschreven. Eerst na Tischendorf's dood, meer dan dertig jaar later, gaf Cobet dat fragment uit, in de Mnemosyne van 1876; het was van Menander, het eerste fragment van eenigen omvang uit de werken van dezen eenmaal zoo vermaarden blijspeldichter, dat ter kennis kwam van de moderne philologen. Maar helaas, het was jammerlijk geschonden.

Ruim twintig jaren verliepen eer nieuwe fragmenten te voorschijn kwamen; eerst in 1898 volgde de uitgave van fragmenten uit een 4^e^ eeuws-codex van den „Landbouwer" door den Geneefschen geleerde Nicole, die echter eerst bruikbaar werden nadat de onlangs overleden, scherpzinnige philoloog Friedrich Blass had ontdekt dat die fragmenten te zamen een geheel blad, twee pagina's vormden.

Twee jaar later vonden de energieke en kundige Engelschen Grenfell en Hunt bij hun opgravingen in Egypte een blad uit

het laatste bedrijf van het „meisje dat van haar haren wordt beroofd," weldra gevolgd door fragmenten uit den „Vleier," maar ach, wat was het alles weer droevig stukwerk, mondterging.

Eindelijk...! In het begin van het vorig jaar ging er een electrische schok door alle belangstellenden, toen er bericht werd dat bij een opgraving in Egypte door een Fransch geleerde een boek met blijspelen van Menander was gevonden, en onlangs heeft nu de gelukkige ontdekker, Gustave Lefebvre zijn vondst te Caïro uitgegeven in een statig quarto-boekdeel; ook een facsimilé-uitgave wordt beloofd. Gelukkig heeft hij niet zoolang gewacht met het wereldkundig maken zijner ontdekking als indertijd Cobet met de uitgave van het door Tischendorf afgeschreven fragment, maar lang toch; „bis dat qui cito dat," schrijft hij in de voorrede, maar is dat woord hier wel recht van toepassing? De vondst blijkt reeds omstreeks het einde van 1905 te zijn gedaan.

Hoe dit zij, de vondst is prachtig: laat ons dankbaar zijn. Ik heb het werk eerst kort geleden onder de oogen kunnen krijgen, het schijnt intusschen reeds sinds eenige weken te zijn verschenen; althans ons buitenlandsch medelid von Wilamowitz heeft reeds 5 December in de Berlijnsche Academie een aantal tekstverbeteringen op het werk van den heer Lefebvre medegedeeld. Het scheen mij wenschelijk dat ook in ons midden zoo spoedig mogelijk van de rijke vondst melding werd gemaakt; vandaar mijn wensch daarvoor heden eenige oogenblikken te mogen beschikbaar hebben.

Bij het opgraven der fundeering van een te vernieuwen huis in het dorp dat op de plaats van het oude Aphroditespolis, nabij den linkeroever van den Nijl, in het hart van Egypte, is gebouwd, werd door Lefebvre een romeinsche woning gevonden; in een klein vertrekje stond een reusachtige vaas, die behalve allerlei dokumenten, ook een papyruscodex bevatte, d. w. z. geen rol, maar een als boek in kwaterns gevouwen hs. op papyrusblad. Het bleek aanstonds blijspelen van Menander te behelzen. De gelukkige vinder meent dat het in de 2e

of 3e eeuw na Chr. is vervaardigd, en noemt het een der fraaist geschrevene onder de bekende handschriften.

Prachtig is de vondst, maar ach, hoeveel schooner nog had zij kùnnen zijn. Drie vierden van het werk is verloren: de ontdekker gist dat het boek gaandeweg als omslagpapier werd verbruikt; en het bewaard geblevene vormt geen geheel. Het zijn dus weder fragmenten, maar... fragmenten van eenige honderden verzen elk.

De tekst is tamelijk zuiver; toch zijn versregels, die door verplaatsing of uitlating van woorden of door verbinding van twee lezingen tot één onmetrisch zijn geworden, niet zeldzaam, en ook andere fouten ontbreken niet. Na lange klinkers is *i* nagenoeg geregeld weggelaten, en lange *e* is nog al eens met korte *e* verwisseld.

Behouden zijn gebleven zeven dubbele bladen, dus 28 bladzijden, en drie enkele bladen of 6 bladzijden, elk van 34 à 38 regels, benevens een negental stukken van bladen; twee van deze heeft v. Wilamowitz tot een geheel weten saam te voegen en aan dit fragment achter een der grootere fragmenten zijn plaats aangewezen; met de overige is, voorloopig althans, niet veel aan te vangen, en ook van de dubbele bladen is één zoo jammerlijk vergaan en bevuild dat de lezing er van vrij wel onmogelijk is geworden.

Het eerste blijspel, vermoedelijk de „Heros" — de naam ontbreekt — begint met een inhoudsopgave in verzen, dan de opgave der personen, vervolgens de eerste 50 regels van het stuk.

Curieus, die inhoudsopgave in kleppermansstijl, natuurlijk niet van den dichter zelf! Omstreeks de 3e eeuw onzer jaartelling werden er derhalve voor de stukken van Menander reeds even onbenullige inleidinkjes in verzen gelezen, als wij ze vinden in de zooveel latere handschriften van Aristophanes, waar zij veelal, tengevolge van een dwaze naamsverwarring, aan den grooten Alexandrijnschen geleerde Aristophanes van Byzantium worden toegeschreven, die natuurlijk aan dat gemors geheel onschuldig is.

Als het gesprek tusschen de beide slaven Davus en Geta, waarmede het stuk aanvangt, goed op gang begint te komen, is het eenige blad dat van den „Heros" over is gebleven ten einde; hoe de beide vondelingen, waarover het liep, herkend en gelukkig werden en welke rol de Heros — het spook — er in speelde kunnen wij zelfs niet gissen; de inhoudsopgave biedt slechts hoofdtrekken.

Veel bevredigender is hetgeen er van het volgende stuk, „de Pleiters", bewaard is gebleven; wel ontbreekt het begin, vermoedelijk één blad, dus ongeveer een vijftigtal verzen, maar dan volgen twee groote fragmenten, een van zes en een van vier bladzijden. Zoo althans heeft Lefebvre ze uitgegeven; maar het lot is ons nog gunstiger geweest dan hij inzag. Want die twee fragmenten volgen onmiddellijk op elkaar: het is één fragment van drie dubbele bladen, of ruim 400 regels, namelijk het eerste bedrijf op den aanvang na, en het begin van het tweede bedrijf; de laatste twee bladzijden zijn slechts gedeeltelijk bewaard. Voorts zijn er van deze comedie nog twee bladen, niet bijeen hoorende, en een gedeelte van een blad gevonden. Het is dus mogelijk van dit stuk zich een tamelijk wel samenhangende voorstelling te vormen.

Bij den aanvang zijn de beide „Pleiters" aan het woord, namelijk een herder en een houthakker, Davus en Syriscus, die een geschil hebben. Een ouden man, die toevallig voorbijkomt, halen zij over tusschen hen uitspraak te doen en gaan nu voor hem aan het pleiten. Die pleitredenen hebben indertijd de bewondering van Quintilianus gewekt. Het geldt den halsketting en de verdere herkenningsteekenen, die een onlangs door Davus gevonden kind bij zich moet hebben gehad. Het kind zelf heeft deze aan Syriscus, wiens vrouw juist haar eigen kleintje had verloren, op diens verzoek afgestaan, maar nu is Syriscus door de buitenwacht te weten gekomen dat het kind iets om den hals heeft gehad en dat er nog meer bij gevonden is, en komt nu dat alles opeischen.

— „Wat eischen, mannetje?" zegt Davus: „vrijwillig heb ik je het kind afgestaan; had je er recht op? Geen zier; je

was er niet bij toen ik het vond, dus was van halfje-mijn geen sprake. Gesmeekt heb je er om! — Hoe zou je dan recht hebben op die prullen? Als het kind je zóó niet bevalt, geef het dan maar terug."

— „Ik eisch niets voor mijzelf," antwoordt Syriscus: „het kind eischt bij monde van zijn verzorger terug wat hem toebehoort. Die kenteekenen vertegenwoordigen zijn verleden, zij kunnen hem later misschien een eervolle toekomst verschaffen: wie weet van wat deftig geslacht het is! Moet jij die kans voor het arme schaap doen verloren gaan ter wille van het jammerloontje waarvoor je die dingetjes kunt verkoopen?"

De oude man, die straks zal blijken de grootvader van den vondeling te zijn, — want het is een recht kunstig in elkaar gezet intriguestuk, dat we lezen — geeft Syriscus gelijk en maakt daardoor de latere herkenning van het kind mogelijk. Als dus Davus al pruttelend de stukken heeft afgestaan, bekijkt Syriscus ze met zijn vrouw; daaronder is een verguld ijzeren ring: — er staat een stier of een bok op afgebeeld: — maker Cleostratus.

— „He, wat zeg je daar? laat eens kijken!" roept een nieuw bijgekomene, Onesimus. Aan zijn verzoek wordt voldaan.

— „Maar dat is de ring van mijn jongen meester Charisius, dien hij verleden jaar heeft verloren."

Na heen en weer praten krijgt Onesimus den ring mee, om hem aan zijn meester te laten zien.

Hiermee is het eerste bedrijf uit. „*Χοροῦ*" volgt er in het handschrift, d. w. z. tusschenspel van muziek en dans zonder woorden, evenals reeds in de laatste twee stukken van Aristophanes, waar men vroeger placht aan te nemen dat koorliederen zouden zijn uitgevallen, een opvatting die echter reeds sinds verscheidene jaren was verworpen.

Tweede bedrijf. Onesimus loopt nog altijd met den ring in den zak en durft hem niet aan Charisius te toonen; want hij heeft begrepen hoe de zaak in elkaar zit en wil de kat de bel niet aanbinden. Dat kind moet van Charisius zijn. Verleden jaar, in den nacht van het Artemis-feest, is deze dronken

thuisgekomen en was toen zijn ring kwijt; hij zal zich toen zeker vergrepen hebben aan een der als naar gewoonte feestvierende meisjes van goeden huize, en de vondeling, die in het bezit is van zijn ring, dankt blijkbaar zijn bestaan aan die daad van brooddronkenheid. — Onesimus vertelt dat alles aan Habrotonon, een citherspeelster, en deze herinnert zich dat inderdaad in den bewusten nacht, waarin zij voor een gezelschap van meisjes muziek maakte een der feestvierenden, die wat was afgedwaald, eensklaps jammerend en met gescheurd gewaad kwam teruglooper; wat er aan scheelde wilde het meisje toen niet zeggen. Dat moet dus de moeder van het wicht zijn; zij is ongetwijfeld wel uit te vinden.

Om kort te gaan, — want ik moet vereenvoudigen, — Charisius is inderdaad de vader, en... zijn jonge vrouw Pamphila blijkt de moeder te zijn. Enkele maanden na het huwelijk heeft zij heimelijk dat ongewenschte kind ter wereld gebracht en in 's hemels naam maar te vondeling laten leggen; den vader had zij indertijd in het duister niet kunnen onderscheiden, en alleen zijn ring was achtergebleven. Haar man was tòch haar bevalling te weten gekomen, en wilde sedert niets meer van haar weten, maar was met Habrotonon gaan leven. Tot zijn diepe beschaming beluistert hij in een der losse fragmenten een gesprek van zijn arme vrouw met haar vader. Deze vertelt haar hoe het uitgekomen is dat Charisius zelf een onecht kind heeft: „Kom, ga van dien vent af en eisch je huwelijksgift terug!"

— „Neen," antwoordt het jonge vrouwtje: „ik heb hem nog lief; voor kwade zoowel als goede dagen heb ik hem tot echtgenoot genomen: ik wil hem ook déze zorgen helpen dragen, als ik mag."

En Charisius had voor het ongeluk van Pamphila geen deernis gehad!

Zoo komt hij — maar dat moeten wij er bij denken — berouwvol en vergevensgezind tot zijn verstooten vrouw, om weldra te vernemen dat er niets te vergeven valt en dat den vondeling als hun beider kind, een eereplaats toekomt in hun

gezin. De grootvader, die in het laatste fragment zijn dochter en haar huwelijksgift komt terughalen, wordt uitgenoodigd zijn kleinzoon te gaan begroeten.

Heel aardig is het na te gaan hoe het onderwerp van het stuk in de Hecyra van Terentius is verwerkt en omgewerkt.

Van de derde Comedie, „het meisje dat van haar haren wordt beroofd," vonden Grenfell en Hunt eenige jaren geleden een fragment. Het thans ontdekte boek biedt uit dit stuk een dubbelblad, ongelukkig niet het binnenste van een kwatern. Wij bezitten dus twee nieuwe fragmenten van 70 en 71 regels, alsmede een stukje van een blad. Bovendien behoort, als ik wel zie, tot dit blijspel nòg een, helaas grootendeels onleesbaar, dubbelblad, dat door Lefebvre bij het volgende blijspel is getrokken [1]).

In het eerste fragment, vermoedelijk uit den aanvang van het tweede bedrijf, is Agnoia, *la Méprise*, aan het woord, om het publiek op de hoogte te brengen. De driftige, hoewel goedmoedige soldaat Polemon leeft met Glycera, en toen hij haar daar straks door den zoon van zijn rijken buurman zag zoenen, is hij zoo woedend geworden dat hij met zijn zwaard haar lokken heeft afgehakt. Dat die jonge man Glycera's broeder was, wist Polemon niet, Glycera wel; trouwens, die broeder zelf moet het óók nog te weten komen. Glycera is nu gevlucht en Polemon heeft groot berouw. Uit het door de Engelsche geleerden gevonden fragment blijkt — wat vanzelf sprak — dat alles goed afloopt. Glycera blijkt van goeden huize, — een vondeling alweer, evenals haar broeder, — en trouwt behoorlijk met haar driftkop, de broeder met een ander meisje. Glycera's haar zal wel weer aangroeien.

Het vierde blijspel, volgens Lefebvre's waarschijnlijke gissing „het meisje uit Samos" geheeten, heeft alweder een onwettig kind in het midden der handeling. Moschion en Plangon, buur-

---

[1]) [Mijn gissing is juist gebleken; een der versregels van dit blad wordt nl. in de scholia V op den Plutus van Aristophanes aangehaald „uit de Περικειρομένη van Menander". Bij Meineke of Kock is dat fragment niet vermeld. — Bij de correctie bijgevoegd.]

kinderen, zullen gaan trouwen. Maar zonder dat hun ouders er van afwisten, hadden zij vroeger reeds een minnarij aangevangen; er is een kind ter wereld gekomen, en dat wordt nu als vondeling opgevoed bij Moschion's vader Demeas, die met de Samische hetaere Chrysis samenleeft. Chrysis is in het geheim en heeft aan Demeas gezegd dat zij dat kind van onbekende ouders tot zich wenschte te nemen. Maar nu heeft Demeas, terwijl de toebereidselen tot het bruiloftsmaal gemaakt werden, toevallig een gesprek der bedienden gehoord, waaruit hij wel moet opmaken dat het zoo zonderling bij hem in huis gewaaide kind van Chrysis zelf is, en dat hij de eenige is die dat niet weet. En wie is er dan de vader van? „Moschion" zei die dienstbode daareven. „Mijn God, Moschion en Chrysis! Zijn aangenomen zoon Moschion, die brave jongen, zou hem zoo schandelijk hebben bedrogen? Dat kan niet! Maar toch... Zij zal hem lagen hebben gelegd. Chrysis moet weg Maar zijn jongen wil hij sparen. En ook haar heeft hij zoo lief! Maar hij moet afstand van haar doen. Zwijg, dwaas oud hart; wees een man, Demeas, en handel, handel spoedig." — Prachtige monoloog inderdaad!

Chrysis wordt met het kind onder een voorwendsel buiten de deur gezet en het eerste fragment, 200 regels lang, breekt af.

In het volgende, van 140 regels, is de verwikkeling een heel eind gevorderd. Chrysis heeft met het kind bij buurman Niceratus een onderkomen gevonden, maar nu is die buurman, Plangon's vader, er op een of andere manier achtergekomen dat de vondeling het kind van zijn eigen dochter is. Wie de vader is weet hij niet. Woedend komt hij nu naar buiten loopen. „Ik bega een ongeluk! Dat kind wil ik vermoorden!" Dit tooneel is in trochaeïsche tetrameters. Chrysis vlucht met den kleine bij Demeas binnen, en deze houdt den dolleman eerst met geweld tegen en brengt hem daarna door redeneeren tot bedaren. Demeas is namelijk niet alleen sterk voor zijn leeftijd maar ook een wijsgeer — op zijn manier, wel te verstaan.

— „Luister nu eens naar me, beste vriend! en maak je niet

zoo driftig. Je dochter krijgt mijn zoon tot man; dat blijft afgesproken: daar gaat niets van af. Maar nu dat kind. Je spreekt van Plangon's oneer; maar je bent toch wel eens in den schouwburg geweest en je herinnert je toch wel dat Zeus door een dak als gouden regen is neergedaald en zoo een opgesloten meisje tot moeder heeft gemaakt?"

— „Nu wat zou dat?"

— „Wel, je moet op alles verdacht zijn."

Hier volgen in Lefebvre's uitgave de volgende woorden:

σκόπει
τοῦτο Ζεὺς εἴ σοι μέρος τι ῥεῖ τὸ πλεῖστον,

die hij in overleg met zijn leermeester, den bekenden Parijschen hoogleeraar Maurice Croiset aldus heeft vertaald: „est-ce que, quand Zeus fait pleuvoir, tu n'as pas ta part du bénéfice commun?" Hoe dat eigenlijk in het Grieksch staat, en wat dat met de redeneering te maken heeft, is niet erg duidelijk, maar het behoeft ook niet, want er staat iets anders; de eerste, volgens Lefebvre verbleekte letters zijn verkeerd gelezen: niet *τοῦτο Ζεὺς* schreef Menander, maar *τοῦ τέγους* (ΤΟΥΤΟΖΕΥΣ — ΤΟΥΤΕΓΟΥΣ):

σκόπει
τοῦ τέγους εἴ σοι μέρος τι ῥεῖ. — τὸ πλεῖστον

antwoordt Niceratus. — „Je mag wel eens kijken of er geen lek in je dak is."

— „O ja, een hoop! maar wat zou dat?"

— „Wel, Zeus wordt nu eens goud," (*χρυσίον*: ziedaar het voorbeeld van het bekende Horatiaansche *versus in pretium deus*), — „dan water, dan weer wat anders; die heeft het bepaald gedaan!"

— „Zeg eens, houdt je me voor het lapje?"

— „Wel neen! Waarom? Ben jij minder dan die oude Acrisius? Als diens dochter door Zeus zoo is geëerd, waarom dan ook de uwe niet?"

— „Och wat, Moschion heeft je opgestookt."

— „Gerust niet! Zij krijgt hem! Maar dat kind is bepaald van goddelijken bloede. En zoo loopen er meer rond. Die

Chaerephon bijvoorbeeld, die al zijn diners gratis heeft, lijkt je dat geen godenkind? En die Androcles, die nu al zoo lang leeft en nog aan wedloopen deelneemt en springt en overal met zijn neus bij is, die nog altijd zoo zwart is als een raaf en stellig niet met witte haren in de kist zal gaan, leidt die geen godenleven? Houd je dan toch bedaard, man; het komt immers allemaal te recht!"

Einde van het bedrijf; tusschenspel van muziek en dans. Bij het begin van het volgende (het vierde?) heeft Moschion een ongelukkigen inval. Demeas heeft ingezien dat hij hem ten onrechte heeft verdacht een minnarij met Chrysis te hebben aangegaan, en de bruiloft staat te worden gevierd: alles is dus nu in orde; maar de oude man heeft wel wat straf verdiend voor zijn lichtvaardige beschuldiging. Moschion is er erg boos over; hij zal hem dus eens een schrik aanjagen. Hij doet alsof hij baloorig het land uit wil gaan om dienst te nemen in den vreemde; als zijn vader eerst flink heeft gesmeekt, dan zal hij toegeven; de oude man zal hem dan wel niet zoo licht meer met dwaze beschuldigingen aan boord komen.

Dat het goed afloopt begrijpen we, maar hoe, weten we niet, en wat er van Chrysis wordt kunnen wij niet nagaan. Denkelijk zal ook zij wel van goede afkomst zijn gebleken en wie weet of zij niet met Demeas trouwde; ik zou zeggen dat het stuk daarop is aangelegd, maar mag u niet met in de lucht hangende gissingen lastig vallen.

Ook niet met behoorlijk te staven gissingen ter verbetering van den tekst. Ook nadat ik door een honderdtal of meer de pen heb gehaald, omdat ik ze geanticipeerd vond in het opstel van v. Wilamowitz, waarvan hij zoo goed was mij een afdruk te zenden, blijven er nog genoeg over. De uitgever is blijkbaar veeleer een geleerd museum-beambte dan een geoefend philoloog; in metriek en grammatica en vooral in die fijnere kennis van het taalgebruik, die voor dergelijk werk wel het allereerst vereischte zal zijn, schiet hij te kort; vooral de partikels γε en ἄν hebben het hard te verantwoorden. Men kan dan ook veilig voorspellen dat de zeker spoedig te volgen

nieuwe uitgaven van deze fragmenten er op menig punt geheel anders zullen uitzien dan de keurig uitgevoerde editio princeps.

Doch laat ons eindigen met een woord van erkentelijkheid en van lof. Een net gedrukten tekst verbeteren is lichter werk dan een handschrift oorbaar maken voor de uitgave door den druk. Dank zij de kostelijke vondst van den heer Lefebvre is Menander eindelijk meer dan een naam voor ons geworden, en kunnen wij ons een voorstelling vormen van zijn stijl, zijn vernuft, zijn vindingrijkheid, zijn eigenaardigen zinbouw, zijn scherts.

Jammer, dood jammer dat drie vierde van dit heerlijke boek omstreeks de zesde eeuw als scheurpapier is behandeld! Jammer ook dat de amousos, die zoo in het oude handschrift heeft gewoed, niet althans zóóveel methode had bij zijn razernij dat hij blad voor blad uitscheurde, naarmate hij ze noodig had voor kaftjes of peperhuisjes; dan zouden we thans niet slechts fragmenten, maar minstens één geheel blijspel bezitten van dien fijnen dichter en menschenkenner. Maar nog eens, geen klaag-, een juichtoon klinke aan het slot van dit korte — veel te korte — referaat! Eere den gelukkigen vinder, en moge zijn speurzin hem ook in de toekomst op gelukkige vondsten brengen!

GEWONE VERGADERING

DER

AFDEELING
TAAL-, LETTER-, GESCHIEDKUNDIGE EN WIJSGEERIGE
WETENSCHAPPEN,

GEHOUDEN DEN 10en FEBRUARI 1908.

Tegenwoordig de Heeren: KERN, Voorzitter, S. A. NABER, VAN DE SANDE BAKHUYZEN, VAN DER WIJCK, DE SAVORNIN LOHMAN, ASSER, VERDAM, PIERSON, DE LOUTER, MULLER, CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, SNOUCK HURGRONJE, VAN RIEMSDIJK, HAMAKER, HOUTSMA, VAN LEEUWEN, SILLEM, KLUYVER, BLOK, J. J. M. DE GROOT, HOLWERDA, ROËLL, CALAND, WILDEBOER, BOISSEVAIN, VÖLTER, VAN DER HOEVEN, WARREN, HESSELING, WOLTJER, D'AULNIS DE BOUROUILL, HARTMAN, OPPENHEIM, J. V. DE GROOT, J. J. P. VALETON JR., KUIPER, SIX, BOER, J. C. NABER, BAVINCK en KARSTEN, Secretaris.

De notulen der vorige vergadering worden gelezen en goedgekeurd.

Ingekomen zijn:

Mededeeling van het overlijden van ons buitenlandsch medelid Baron Victor Rosen, die door den Voorzitter met warme woorden van sympathie wordt herdacht.

Verzoek van Z. E. den Min. van Binnenl. Zaken uit naam van de fransche regeering of Prof. de Groot zijn persoonlijke

transscriptiewijze van de Chineesche klanken zou willen opgeven. Deze heeft daaraan bereidwillig voldaan.

Mededeeling door de Keiz. Akademie te St. Petersburg van de transscriptie van Russische eigennamen aangenomen op de vergadering van 2/15 Dec. 1906.

Hierna leest de heer d'Aulnis zijn mededeeling over „de handelscrisis van 1907."

De spreker wenscht de gebeurtenissen van 1907 in verband te brengen met de algemeene theorieën, welke omtrent handelscrises door vroegere schrijvers, vooral door Stanley Jevons, door Clement Juglar, door Edward Jones en door Max Wirth zijn verkondigd, en voorts eene vergelijking te maken tusschen de crisis van 1873 en die van het afgeloopen jaar.

Hij betoogt dat, blijkens de ervaring, de algemeene crises niet aan bepaalde termijnen gebonden zijn; dat enkel sprake mag zijn van een afwisseling, in het handelsverkeer, van tijden van opgewektheid en optimisme met tijden van gedruktheid en ontmoediging. De psychologische oorzaken dezer afwisseling stelt hij in het licht. De crisis acht hij het gevolg van een in tijden van ondernemingszucht te sterk ontwikkelde vraag naar kapitaal op de wereldmarkt in verhouding tot den nieuw voortgebrachten rijkdom der maatschappij. Zoo ontstaat een spanning in de behoefte aan geld, het algemeene betaalmiddel, — zich openbarende in verhooging van disconto en van beleeningsrente, — ook al nemen tegelijkertijd de geldvoorraden op zich zelve toe.

De kenteekenen, die de nadering eener crisis in den tegenwoordigen tijd verraden, zijn de vermenigvuldiging der naamlooze vennootschappen, de stijging van den rentevoet bij de circulatiebanken, de omvangrijke emissiën van openbare fondsen, de daling der koersen van staatsfondsen, de prijsverhooging van metalen als koper, tin en ijzer.

De spanning der geldmarkt heeft in 1907 een uitbarsting van wantrouwen en een haastige poging tot vereffening van zaken veroorzaakt, toen een onverwachte daling intrad in de

hoog opgedreven koersen der Amerikaansche spoorwegaandeelen. Het verloop der crisis zelve heeft veel overeenkomst met het gebeurde in 1873, gelijk de spreker uitvoerig aantoont. Wel is sedert de maand October eenige ontspanning ingetreden, doch, met het oog op de handelsgeschiedenis na 1873, meent de spreker, dat men thans verkeert in een tijdperk van overgang van crisis tot depressie, en dat daarna een tijdperk van betrekkelijken stilstand moet worden doorleefd alvorens weder algemeene ondernemingslust krachtig ontwaken zal.

Daar spreker aan zijn stuk een andere bestemming wenscht te geven, zal het niet in de Verslagen en Mededeelingen worden opgenomen.

De heer Pierson vraagt het woord voor de volgende opmerkingen over het gehoorde.

Mogen wij wel spreken van een handelscrisis, waarbij toch immers algemeene daling van de prijs aller artikelen pleegt voor te komen als in 1857. Deze crisis is een zeer bijzondere. Haar aan psychologische oorzaken toe te schrijven, die bij elke crisis zeer zeker gelden, brengt ons niet tot een nadere verklaring; optimisme bijvoorbeeld is zoowel het kenmerk der speculanten op hooge als op lage prijzen en een verschijnsel dat hier ons niet verder brengt; het pleegt op te treden na vredesverdragen, waarna dan ook gewoonlijk crises zich voordeden. Kapitaalbehoefte is zeker ook een oorzaak; deze keer kwam die echter niet voort uit overdreven of ongemotiveerde zucht naar nieuwe ondernemingen, die zijn thans niet aan te wijzen. Veeleer ligt de diepere grond in de immense aanwas van bevolking overal, die niet 't gevolg is van meerdere geboorte, maar van zeer verminderde sterfte; ieder moet wonen, zich voeden en kleeden, enz.; de maatschappij is uit haar kleeren gegroeid. Het is een ernstig verschijnsel en veel kapitaal zal moeten worden gevormd om aan de nieuwe eischen te voldoen; spoedig zal de schaarschte aan kapitaal niet verdwijnen, en wanneer oorlogen intreden, als wij pas beleefden, wordt nog veel kapitaal vernietigd.

De heer d'Aulnis handhaaft zijn titel handelscrisis, als

staande tegenover politieke crisis; als criterium van crisis blijft hij beschouwen aanzienlijk verhoogd disconto. Artikelen behoeven niet alle te stijgen; fabrikanten houden zich met hun prijzen buiten de crisisbeweging. Na vredesverdragen zijn crises meest in verband met de enorme aanvraag van nieuw kapitaal voor herstel van oorlogsmateriaal. Uitbreiding van bevolking werkt zeer zeker mede.

Bij de rondvraag biedt Prof. van Leeuwen aan zijn uitgaaf van de pas gevonden fragmenten van Menander.

Sluiting.

GEWONE VERGADERING

DER

AFDEELING
TAAL-, LETTER-, GESCHIEDKUNDIGE EN WIJSGEERIGE WETENSCHAPPEN,

GEHOUDEN DEN 9en MAART 1908.

Tegenwoordig de Heeren: KERN, Voorzitter, S. A. NABER, DE HARTOG, DE SAVORNIN LOHMAN, ASSER, VERDAM, PIERSON, MULLER, FOCKEMA ANDREAE, SNOUCK HURGRONJE, VAN RIEMSDIJK, SPEIJER, HAMAKER, SILLEM, KLUYVER, BLOK, J. J. M. DE GROOT, HOLWERDA, ROËLL, DE BEAUFORT, CALAND, WILDEBOER, BOISSEVAIN, HEYMANS, WARREN, HESSELING, WOLTJER, HARTMAN, OPPENHEIM, J. V. DE GROOT, J. J. P. VALETON JR., KUIPER, SIX, BOER, BAVINCK en KARSTEN, Secretaris.

De notulen der vorige vergadering worden gelezen en goedgekeurd.

Ingekomen zijn:

Een bericht, dat het buitenlandsch lid der Afdeeling Dr. F. Imhoof-Blumer te Winterthür den 11en Mei zijn 70ste jaar zal bereiken en het verzoek om bij te dragen voor een herinneringsmedaille, die eenige vereerders hem bij die gelegenheid wenschen aan te bieden, wordt voor kennisgeving aangenomen.

De Heer Naber leest het verslag voor van den Hoeufft-wedstrijd. Van de 25 ingezonden gedichten wordt de prijs toegekend aan *Ad conventum Hagensem*, waarvan de vervaardiger blijkt te zijn Prof. Alfonso Casoli te Milaan. Bovendien zullen zes gedichten loffelijk vermeld en gedrukt worden: n.l. *Claudia Vestalis*, *Post occasum Urbis*, *Sanctus Theodorus*, *Vita urbana*, *Soterichus* en *Vis electrica*, de auteur van *Claudia vestalis* gaf reeds verlof zijn naambriefje te openen en blijkt te zijn F. Xav. Reuss te Rome.

Hierna houdt de Heer Kluyver zijn voordracht over „de Nederlandsche namen van de stad Cadix.”

Na te hebben gesproken over de vormen *Cadix*, *Cadis*, *Calis*, *Cales*, wier verklaring geen moeilijkheid geeft, behandelde de spreker den opmerkelijken naam *Calis malis*, die alleen in het Nederlandsch voorkomt en die nog niet is opgehelderd. Vooral bij de zeelieden was hij in gebruik. Hij moet in verband staan met een verfranschten vorm *Kales le mael* in een werk, getiteld *Itinerarium de Brugis*, waarvan men een afschrift heeft ongeveer van 1500. De spreker betoogde dat de Fransche en de Nederlandsche naam, beide waarschijnlijk uit Zuid-Nederland afkomstig, zich het best lieten verklaren, wanneer men een ouderen vorm *Calis malus* aannam. Door voorbeelden toonde hij aan, dat oudere topographische namen niet zelden zijn ontstaan door foutieve lezingen, die later in vast gebruik kwamen; zoo zou ook bij *Calis malus* een fout kunnen gemaakt zijn in itineraria, die door geestelijken werden opgesteld ten behoeve van bedevaartgangers, lang vóór den tijd waarin Nederlandsche schippers de Zuidspaansche havens bezochten. In zulk een itinerarium heeft, naar analogie van hetgeen b.v. in het *Itinerarium de Brugis*, voorkomt, oorspronkelijk kunnen staan „*Calis in. al' vel Cadis vel Gades*” of iets dergelijks, d. i. *Calis insula alias vel Cadis vel Gades*, en de spreker betoogde hoe men dit had kunnen lezen als „Calis malus vel Cadis” enz. Uit die reisgidsen zou de foutieve vorm dan in de volkstaal zijn gekomen en mettertijd bij de zeelieden in gebruik zijn geraakt.

De spreker staat zijn stuk af voor de verslagen en mededeelingen en beantwoordt enkele vragen van den Voorzitter over het gehoorde.

Bij de rondvraag biedt de Heer Verdam aan de eerste aflevering van zijn Handwoordenboek van het Midden-Nederlandsch en de Heer Speyer namens zich zelf het tweede deel van zijn *Avadanaçataka* en namens den Heer Louis de la Vallée Poussin diens *Introduction à la pratique des futurs Bouddhas.*

Sluiting.

BERICHT OVER DEN WEDSTRIJD IN LATIJNSCHE POËZIE VAN HET JAAR 1908.

M. H.!

Wederom zijn dit jaar niet minder dan vijf-en-twintig Latijnsche *carmina* ingezonden, waarvan wij u rekenschap moeten geven. Wel zullen wij ons op beknoptheid toeleggen, maar er is toch veel dat wij niet mogen achterhouden, ten einde bij het uitbrengen van ons eindoordeel onze verantwoordelijkheid te dekken, ook tegenover de dichters, die door de daad toonden waarde te hechten aan onze uitspraak. Wij gaan bij ons verslag naar oude gewoonte opklimmenderwijze te werk.

Allereerst namen wij een gedicht ter hand, dat reeds ten vorige jare was ingezonden, maar eenige dagen te laat in onze handen kwam om toen aan den wedstrijd deel te nemen: *Ad Hugonem Edmundi de Amicis amici carissimi filium.* Wij moeten dit stuk ter zijde leggen, dewijl het met den naam des dichters reeds is uitgegeven, hetgeen in strijd is met de door Mr. Hoeufft gemaakte bepalingen. Het zou bovendien ook de vraag zijn, of wij niet een „privaat gelegenheidsvers" voor ons hebben, want deze soort van dichtwerk is door de testamentaire beschikking nadrukkelijk uitgesloten.

Wij beginnen met het uitschiften van *acht* dichtstukken, wier vervaardigers nog te worstelen hebben met de eerste beginselen van het vak. Het zijn achtereenvolgens: *Futurum vivere tempus*, waarvan wij eerlijk bekennen geen woord te hebben verstaan; *Atheismus*, welks verzen over het geheel niet zoo kwaad gebouwd zijn, maar de inhoud is uitermate onbevredigend; *Carmela*, met nog al wat vergrijpen tegen de

Latiniteit, die niet goed gemaakt kunnen worden door het volslagen onbeduidende van den inhoud; wij teekenen verder aan, dat de vervaardiger door onduidelijk schrift het zijnen beoordeelaars verre van gemakkelijk heeft gemaakt.

Als vierde nummer dezer rubriek noemen wij *Deserta hiemis tempore*, warrig van inhoud en onbeholpen van taal. Verder een gedicht met den ongewonen titel: βῆ δ'ἀκέων παρὰ θῖνα, handelende, zoo het schijnt, over de eeuwige onveranderlijkheid der zee, maar deze soort rhetoriek heeft ons niet kunnen behagen. Dan *Creta Insula*, waarvan de verzen mogelijk niet zoo kwaad zijn, maar de inhoud ook aan matige eischen allerminst voldoet. Nog hebben wij: *De Italica calamitate Elegia*, waarin gehandeld wordt over den zeeslag bij Lissa, maar ons oordeel kan niet veel anders zijn dan over het onmiddellijk voorafgaande gedicht. Eindelijk: *In laudem Humberti I Sabaudi Regis Italiae*. Hier kan ons de bloederige beschrijving van den slag bij Custozza allerminst behagen en de taal is zeer verre van vlekkeloos.

Een volgende rubriek van *zes carmina* lijkt ons toch reeds heel wat beter, al kunnen wij er niet aan denken deze proeven aan den drukker toe te vertrouwen. Wij rekenen hiertoe: *Italae Gentis Carmen Saeculare Josepho Garibaldi dicatum*, waarin de laatste als beschermheilige van Italie wordt aangeroepen, maar geen spoor is van eene verheffende gedachte. Het sapphische *metrum* was voor den vervaardiger nog veel te moeilijk. Het volgende gedicht, *Savonarola* getiteld, telt 51 regels, dus juist éen meer dan het voorgeschreven *minimum*; het schijnt slechts een fragment en de inhoud is wat mager, maar wij vinden hier met genoegen enkele fiksche versregels; de vervaardiger is zeker niet aan zijne eerste proeve en wij onderstellen, dat hij wel beter werk kan leveren, als hij er zich toe zet. Ook het Εἰδύλλιον met het *motto: Audiat vocatus Apollo* is vloeiend geschreven, maar de liefdesgeschiedenis van Momus en Asterie is zoo verward voorgesteld, dat men er niet wijs uit kan worden. Wij laten volgen: *Humaniores Literae Instauratae*, de verzen zijn mogelijk niet zoo kwaad, maar

zij kunnen den onbeduidenden inhoud niet goed maken. Dat geldt ook van *Petrus Antistes Christianorum*: de verzen zijn buitengewoon vloeiend en zij zijn een genoegen voor het oor, maar de inhoud is onbelangrijk en niet in overeenstemming met den gekuischten vorm. Eindelijk behoort hiertoe *Eunus Syriacus sive servilis Ennae tumultus*, een onderwerp dat voor den dichter stellig te zwaarwichtig was, wij lezen als het ware over een straatoproer dat als een stroovuur plotseling opvlamt en even plotseling weder gedempt wordt: dit nu is bij uitstek onbelangrijk. Ook is de vorm zeker niet zoo onberispelijk, dat hij den onvoldragen inhoud doet vergeten.

Wij nemen nu *drie* gedichten ter hand, die zeker uitsteken boven hetgeen wij tot nog toe uitmonsterden en toch nog niet voor eene uitgave op kosten van het legaat behooren in aanmerking te komen. Wij bespreken gezamenlijk twee gedichten, die oogenschijnlijk denzelfden oorsprong verraden: *Jupiter Amans* en *Matres Divorum*. Het eerste gedicht handelt over de minnarijen van Jupiter met Semele, Europa en Latona; het andere de mythen van Venus en Maia. Het zoude ons gemakkelijk vallen in beide gedichten heel wat overtredingen tegen zuivere taal of *metrum* aan te wijzen; toch erkennen wij volmondig niet weinige wezenlijk mooie verzen te hebben aangetroffen. Maar ons hoofdbezwaar is de hinderlijke uitvoerigheid der beschrijvingen, waardoor de meest belangstellende lezer ongedurig en kriewelig wordt. Wij hadden een oogenblik gedacht om een der vijf stukken uit te kiezen, bijv. wat ons het best viel, Jupiters amourette met Europa; maar ook dit fragment telt nog circa 300 regels, wat veel te veel is. Wij voegen hierbij terstond *Ruso tucullio:* mochten wij alleen en uitsluitend naar de *inventio* vragen, dan ware dit gedicht stellig het verdienstelijkste en geestigste van de geheele verzameling. Horatius spreekt ergens van Ruso, een geldschieter, die zijne achterstallige schuldenaren op het onbarmhartigst vervolgt en zich alleen laat verbidden, wanneer men met alle aandacht luistert, als hij zijne Historiën voorleest. Flavius, de schoolmeester van Venusia dien wij uit Horatius kennen, is

naar Rome gekomen; hij is een der debiteuren van Ruso en moet trachten uitstel van betaling te krijgen, want hij bezit op dit oogenblik volstrekt geene contanten. De bekenden die hij ontmoet, weten hem geen bruikbaren raad aan de hand te doen. Onderwijl hoort hij overal gewagen van den stijgenden roem van Horatius, dien zijn vader wel als opgroeienden knaap naar Rome ter schole had gezonden, maar die toch aan hem, den armen dorpsschoolmeester, het allereerste onderwijs heeft te danken. De satire die begint met: *Omnibus hoc vitrium est cantoribus*, bij ons de derde van het eerste boek, is juist verschenen: ieder heeft er den mond vol van. In den winkel der Sosii zet hij zich aan de lectuur en daar treffen hem de regels:

Odisti et luges ut Rusonem debitor aeris,
Qui nisi quum tristes misero venere calendae,
Mercedem aut nummos undeunde extricat amaras
Porrecto jugulo historias, captivus ut, audit.

Dat redmiddel wordt beproefd en het helpt: hij krijgt werkelijk zes maanden uitstel van betaling. Wat zouden wij dit gedicht gaarne eene hooge onderscheiding hebben waardig gekeurd! Maar het gaat werkelijk niet aan. Er zijn tal van duistere regels. Er zijn tal van fouten tegen den aard van het Latijnsche taaleigen. Er zijn fouten tegen de quantiteit der syllaben. Er zijn grove fouten tegen het metrum. Het gaat ons aan het hart, maar wij moeten dit *opusculum* in 's dichters welbegrepen belang terzijde leggen.

Nu resten ons nog *zeven* gedichten, die wij de eer der uitgave ten volle waardig achten. Vooreerst: *Vis Electrica:* in asclepiadeische strophen behandelt het 't noorderlicht, de Electrische telegraaf, de uitvinding van Marconi, wat niet al? in volkomen duidelijke, onberispelijke versregels. In de tweede plaats *Soterichus*: er leefde in Rome een arme timmerman, wiens bescheiden verdienste de aandacht van Jupiter had getrokken. Deze daalt van den Olympus en verschijnt aan den vergeten burger om hem de geboorte van Jesus te verkondi-

gen, in de vaste overtuiging dat de heerschappij der goden nu weldra plaats zal maken voor het Eeuwige Rijk van Christus. Jaren en jaren gaan voorbij; eindelijk komt Petrus te Rome en Soterichus sluit zich bij hem aan, om weldra met den apostel gekruisigd te worden aan het kruis, dat hij zelf indertijd heeft getimmerd. De vinding van dit onderwerp lijkt ons wat vreemd en wij vermoeden bijna dat de dichter eene oude christelijke legende heeft gevolgd, die ons onbekend bleef; maar wij vragen gehoor voor de groote voortreffelijkheid van dit gedicht, beiden wat bewerking als wat vorm betreft.

Nu nemen wij *Vita urbana* ter hand, blijkbaar bedoeld als tegenhanger van de ten vorigen jare door ons met ingenomenheid ontvangen *Rusticatio;* wat jarenlange oefening moet zijn voorafgegaan, eer iemand tot zulk een werk in staat is! Wij houden ons overtuigd dat dit stuk met welgevallen door de lezers zal worden ontvangen. Over het geheel loopen de verzen uiterst gemakkelijk en wij stieten slechts op twee of drie minder duidelijke plaatsen. Niet het minst bewonderen wij tegen het slot de buitengemeen kunstige beschrijving van het biljardspel. In den grond der zaak hebben wij slechts éene voor ons zwaar wegende bedenking, het *opus* is wat gerekt.

Sanctus Theodorus heet het volgende gedicht. Wij worden verplaatst in den eersten tijd van het Christelijke Rome. Uit de omstreken van Anxur, of, zoo als het nu heet, Terracina, komt een arm moedertje met haar kind om de bescherming van Romulus in zijnen alouden tempel af te smeeken. Zij komt te laat: die oude tempel is thans de kerk van den H. Theodorus. Zij verwijdert zich mismoedig, maar terwijl zij in het oude hol der wolvin het kerkgezang verneemt, voelt zij, de ongeloovige, zich toch versterkt en in staat het kind het noodige voedsel te bieden. Wij hebben hier ongetwijfeld mooie verzen, maar wij mogen ons niet ontveinzen, dat het slot ons niet in ieder opzicht voldaan heeft.

De volgende inzender bracht ons eigenlijk twee gedichten, die wel beschouwd op zich zelven staan: de gemeenschappelijke titel is *Post occasum Urbis.* In het eerste met den ondertitel

Solitudo, hebben wij de zonder voorbehoud prachtige beschrijving van het vervallen Rome, nadat op het machtwoord van den Gothenkoning Totila alle inwoners zijn gedwongen de stad te verlaten. Het tweede gedicht, met den ondertitel *Pallas*, dat met het voorafgaande door eenen lossen band is verbonden, bevat de uitwerking eener oude legende. Roovers hebben zich op den Palatijn gevestigd en het gelukt hun op aanwijzing van eenen ouden monnik eenen steen los te wringen, waardoor zij toegang verkrijgen tot een onderaardsch gewelf, waarin zij tot hunne stomme verbazing het lijk bespeuren van eenen krijgsman, dat door eene eeuwigdurende lamp wordt beschenen: het is de uit Virgilius welbekende, door Turnus gedoode zoon van Evander, Pallas. Het licht dier lamp blijkt onuitbluschbaar en door heilige vrees bevangen dekken de roovers het gewelf weder toe. Onze bedenkingen tegen dit dubbelstel verzen zijn van denzelfden aard als die tegen *Sanctus Theodorus*: de noodige afronding ontbreekt en er worden gaandeweg verwachtingen opgewekt, die aan het slot niet vervuld worden. De lezer bekomt een gevoel van teleurstelling, al weet hij de bijwijlen overschoone uitdrukking van gedachten wel te waardeeren. Jammer ook dat hier en daar de taal wat gewrongen is.

Dat is zeker geen gebrek van het glasheldere volgende gedicht *Claudia Vestalis*. Voor eenige jaren is tusschen de ruïnen van den tempel van Vesta een steen uitgegraven ter eere van eene *Virgo Maxima* indertijd opgericht. De namen der consuls op de Inscriptie vermeld wijzen naar het jaar 364. De naam der maagd is oudtijds weggebeiteld, men onderscheidt alleen nog de eerste letter C en de laatste E. Eene plaats van Prudentius leert ons dat eene Vestaalsche maagd Claudia met name aan de godin den dienst heeft opgezegd en zich begeven heeft naar de kapel van S. Maria Antiqua. Blijkbaar is haar naam na haren afval door de Pontifices aan de vergetelheid prijs gegeven, daar hun de macht tot straffen ontzegd was. De twijfelingen en, na menige ernstige overdenking, haar vast vertrouwen en haar alle gevaren tartend geloof wor-

den door onzen dichter met bijzondere meesterschap over den vorm geschilderd.

Er zijn onder deze zes laatste gedichten ongetwijfeld een of meer, die wij de medaille zouden waardig keuren, wanneer wij de beschikking hadden over meer dan één eermetaal. Thans moeten de vervaardigers zich met eene loffelijke vermelding tevreden houden, want onze hoogste onderscheiding bewaren wij voor het eenige nog overige gedicht: *Ad conventum Hagensem de publica Pace.* Het behoort waarlijk tot de grootste zeldzaamheden een gedicht te ontvangen in onberispelijke Alcaische strophen. Behandeld worden natuurlijk de verwoestingen die door den oorlog worden aangericht en bepaaldelijk is de beschrijving der torpedo's bijzonder goed gelukt. Eerst dan, hoopt de dichter, zullen de oorlogen een einde nemen, als de wereld den Paus als oppervrederechter zal willen aannemen. Die overtuiging laten wij natuurlijk vrij.

Ten slotte onze conclusie. Wij wenschen den prijs toe te kennen aan *Ad conventum Hagensem* en verzoeken den voorzitter te dien einde het naambriefje met het motto *Parva sed apta mihi* te willen openen en ons den naam des vervaardigers kenbaar te maken. Zes *gedichten* hebben wij besloten loffelijk te vermelden: Zij zijn: *Claudia Vestalis*, *Post occasum urbis*, *Sanctus Theodorus*, *Vita Urbana*, *Soterichus* en *Vis Electrica.* Zij zullen op kosten van het legaat worden uitgegeven, ingeval de auteurs vrijheid geven de naambriefjes te openen, die te dien einde zullen bewaard worden. De overige *achttien* naambriefjes behooren onmiddellijk te worden verbrand.

Amsterdam, Maart 1908.

S. A. NABER.
H. T. KARSTEN.
J. J. HARTMAN.

PROGRAMMA

CERTAMINIS POETICI

IN ACADEMIA REGIA DISCIPLINARUM NEERLANDICA EX LEGATO HOEUFFTIANO

IN ANNUM MCMIX INDICTI

A. d. VII Id. Mart. in consessu Ordinis litterarii iudices de XXV carminibus sibi missis hunc in modum rettulerunt.

Carmen *ad Hugonem Edm. de Amicis filium* quia auctoris nomine iam editum est excluditur certamine.

E reliquis carminibus octo propter formae et rerum debilitatem seposita sunt, quae per gradationem a minore sic ordinavimus: *Futurum vivere tempus*, *Atheismus*, *Carmela*, *Deserta hiemis tempore*, Βῆ δ' ἀκέων παρὰ θῖνα, *Creta insula*, *De italica calamitate*, *In laudem Humberti Regis Italiae.*

Aliquanto meliora sunt sex carmina: *Italae gentis carmen saeculare Josepho Garibaldi dicatum*, *Savanarola*, *Idyllion: audiat vocatus Apollo*, *Humaniores litterae instauratae*, *Petrus antistes Christianorum*, *Eunus Syriacus.*

Tria carmina *Jupiter amans*, *Mater divorum*, *Ruso tucullio* multis nominibus se commendant, imprimis postremum, quod prelo et fortasse praemio dignum iudicaretur, nisi vitiis metricis sat gravibus et aliqua orationis obscuritate dedecoraretur.

Restant septem carmina ceteris omni ex parte anteponenda, *Vis electrica*, *Soterichus*, *Vita urbana*, *Rusticatio*, *Sanctus Theodorus*, *Post occasum Urbis*, *Claudia vestalis*, quae in lucem emittentur una cum Oda alcaica *Ad conventum Hagensem de publica pace*, quam praemio ornavimus et cuius

auctor est Alfonsus Casoli, Mediolanensis. Reliqua in lucem prodibunt, simulatque aperiendi schedulas veniam a scriptoribus impetraverimus, quam dedit iam auctor *Claudiae vestalis* Franc. Xav. Reuss, Romanus et *Vitae urbanae* Petrus Rosati, Bononiensis et A. Zapata, Anconiensis qui scripsit *Vim electricam.*

Ad novum certamen cives et peregrini invitantur his legibus ut carmina latina non ex alio sermone versa nec prius edita argumentive privati nec quinquaginta versibus breviora nitide et ignota iudicibus manu scripta, sumptu suo ante Kal. Ianuarias proximi anni mittant *Hermanno Thomae Karsten*, ordinis litterarii Academiae Ab-actis, munita sententia, item inscribenda schedulae obsignatae, quae nomen et domicilium poetae indicabit. Ceterum iudicibus gratum erit, si poetae in transscribendo portabile prelum Britannicum (*typewriter*) adhibere velint.

Praemium victoris erit nummus aureus quadringentorum florenorum. Carmen praemio ornatum sumptibus ex legato faciendis typis describetur eique subiungentur alia laude ornata, quando schedulae aperiendae venia dabitur.

Exitus certaminis in consessu Ordinis mense Martio pronuntiabitur, quo facto schedulae carminibus non probatis additae Vulcano tradentur.

Amstelodami
Id. Mart. MCMVIII.

H. Kern
Ordinis Præside.

NEDERLANDSCHE NAMEN VAN DE STAD CADIX.

BIJDRAGE VAN DEN HEER

A. KLUYVER.

De stad die wij nu *Cadix* ($x = ks$) noemen, is gelegen op een eiland aan de zuidwestkust van Spanje. Dat eiland, aan den oostkant breeder dan in het westen, is aan dien oostkant door een vrij smal kanaal van het vaste land gescheiden, doch door een brug er mee verbonden. De noordkant van het eiland vormt met de zuidkust van het vaste land de beroemde baai van Cadix, en de stad zelf ligt in het allerwestelijkst gedeelte van het eiland. Tusschen Spanje en de Nederlanden zijn handelsbetrekkingen geweest althans sinds het laatste kwart der 13de eeuw [1]). De Spaansche wol b.v. en de aluin had men in Vlaanderen noodig voor de lakenindustrie, de draperie; en dat ook uit Cadix Spaansche koopwaren werden aangevoerd, kan men b.v. zien uit het door den heer Gilliodts-van Severen gepubliceerde *Cartulaire de l'ancien consulat d'Espagne à Bruges*.

Maar noch de groote kooplieden van Brugge, noch later die van Antwerpen, waren zelf groote reeders; dat waren de Hollanders en de Zeeuwen, die sinds de 15de eeuw voor hunne haringvisscherij groote hoeveelheden zout noodig hadden, die zij mettertijd o.a. lieten halen in de baai van Cadix. Rondom die baai zijn allerlei moerassige terreinen die veel zout opleveren, en het was vooral te San Lúcar en te Puerto de Santa Maria — Maripoort, zooals de Hollanders het noem-

[1]) Het eerste stuk dat in het hieronder genoemde cartularium wordt vermeld, is van 1280.

den — dat dit zout voor hen werd gescheept; die laatstgenoemde stad ligt aan de vaste kust juist tegenover Cadix, door den ingang der baai er van gescheiden. Nog algemeener bekend dan die zouthandel is de expeditie, die in 1596 door de Engelschen en de Nederlanders tegen Cadix werd ondernomen: een twintigtal oorlogschepen van den koning van Spanje werden in de baai veroverd of vernield; een Westindische koopvaardijvloot die in het achterste deel was gevlucht, kon met uitzondering van enkele schepen niet ontkomen, en werd, hoewel een rantsoen reeds was bepaald, door de Spanjaarden zelf in brand gestoken; de stad werd geplunderd en ten deele verwoest; een groote buit werd meegenomen. Die betrekkingen in vrede of in oorlog hebben den naam der stad in verschillende vormen bij de Nederlanders bekend gemaakt, en het is over die namen, vooral over één daarvan, dat ik hier eenige opmerkingen zou wenschen te maken.

De gewone naam is in het Spaansch *Cádiz*, en het juiste verband hiervan met den Latijnschen naam *Gades* doet hier minder ter zake [1]). De *z*, waarop het Spaansche woord eindigde, was b.v. voor de Italianen en de Franschen een vreemde klank, dien zij dus door andere klanken vervingen. Thans zegt men in het Italiaansch *Cadice*, in de middeleeuwen vindt men een spelling met *s* of ook met *x*, en die spelling met *x* is, door welke oorzaken dan ook, in het Fransch de gebruikelijke geworden. Men vindt ze b. v. in een in het Fransch gesteld stuk van 1467 [2]), en sinds de tweede helft der 17de eeuw is zij ook bij ons de meest gewone. In een lang stuk uit 1664, betrekking hebbende op den handel van Amsterdam, vindt men bij herhaling en uitsluitend *Cadix* [3]). Daarentegen vindt men in een stuk van 1607, geschreven in het Fransch, en volgens Prof. Blok door iemand uit de Nederlandsche gewesten, den zuiveren vorm *Cadiz* [4]), en bij onze oude geschiedschrij-

[1]) Verg. Seybold in *Grundr. d. rom. Philol.*² 1,522.
[2]) Zie het bovengenoemde *Cartulaire*, blz. 95.
[3]) *Bijdr. Hist. Gen.* 18, p. 224, 275, 307 enz.
[4]) *Bijdr. Hist. Gen.* 19, 59.

vers, met name bij Boren bij van Reyd, staat meermalen *Cadis*.

Doch in de 16de en in het begin der 17de eeuw is bij ons veel gebruikelijker de vorm *Calis*. Van Lennep schijnt hem niet te hebben gekend, zooals blijkt uit een van zijn aanteekeningen op Vondel. Want Vondel, de ode van Horatius vertalende die begint met „Septimi Gades aditure mecum", schreef daarvoor „Septimius, die met my zult reizen naar Kalis"; Van Lennep echter geeft met een latere editie *Kadix*, en voegt er bij: „de oude uitgave had hier *Kalis*, door welke dwaze drukfout de Spaansche stad *Gades* in de Fransche *Calais* veranderd en de reis van onze beide Romeinen niet weinig verlengd werd". Zonder twijfel heet Calais bij onze oude schrijvers, ook bij Vondel, *Kalís*; doch Gades heet bij hen inderdaad *Cális*, en de oude uitgave van Vondel had hier geen drukfout. Het is bekend dat in het Spaansch en in het Portugeesch een *d* in meer dan ééne positie niet zelden overgaat in *l*, en nog onlangs heeft Prof. Kern zich daarop beroepen bij zijn verklaring van den naam *Alfonso*. Zoo vindt men dan ook b.v. bij Pedro de Alcalà: „*Caleç* isla de España". Wel is waar zegt Ortelius in zijn atlas (ed. 1592), dat de Spanjaarden het eiland noemen *Cádiz*, „et corrupte *Cáliz*", maar dit neemt niet weg dat de vorm met *l* zeer populair was, en daardoor ook bekend bij onze voorouders die rechtstreeks met Spanjaarden in aanraking kwamen: de vorm *Calis* is eenigszins te vergelijken met *Madril*, zooals de stad Madrid bij ons vaak werd genoemd.

Leest men dus b.v. de autobiographie van Steven van der Haghen, die als knaap kort na 1575 in Spanje allerlei avonturen beleefde, dan verwondert men zich niet bij hem aldoor den vorm *Calis* te vinden [1]). Dien vorm gebruikt ook Kiliaan in zijn vertaling van Guicciardini, waar deze den handel van Brugge en van Antwerpen beschrijft; evenzoo Bor en b.v. Velius, wanneer zij spreken over tochten van Nederlanders naar het zuiden van Spanje. Naast *Calis* komt ook voor *Cales*,

---

1) *Bijdr. Hist. Gen.* 6, 383 vlgg.

inzonderheid bij Van Meteren, die een groot deel van zijn leven doorbracht in Engeland, en juist bij de Engelsche schrijvers is de vorm *Cales* zeer gewoon. Hoe zij hem hebben uitgesproken, kan men wellicht afleiden uit een hekeldicht, waarin *Cales* rijmt op *Wales*, en dat gedrukt is in het werk *Lives and Letters of the Earls of Essex* [1]).

De naam Essex herinnert aan de beroemde expeditie tegen Cadix in den zomer van 1596. En de Nederlandsche geschriften die daarop betrekking hebben, zijn hier van een bijzonder belang, daar zij de stad en het eiland zeer vaak aanduiden met den naam *Calis Malis*. Zoo staat hij b.v. in een populair gedicht, wellicht nog in datzelfde jaar verspreid. Het begint aldus: [2])

„Int jaer t' negentich sesse, Hoort toe, 't wert u verclaert,
Zijn ghecomen expresse, Tot Vlissinghen vergaert,
Vierenvijftich schepen schoone, Wt Hollant en Zeelandt,
Om de Enghelsche croone Te doen onderstant.

Deze zeilen naar Spanje, en het gedicht luidt dan verder:

En zijn alsoo voorspoedich, Den lesten Junij devijn,
Comen, met harten moedich, Ontrent d'eylant van Gades fijn,
Nu Calis Malis gheheeten; Den Speck was seer ghestoort,
Als hy het quam te weten, Wy wouden hem aen boort," enz.

Een pamflet uit datzelfde jaar [3]) is getiteld: „Cort verhael vande groote ende heerlicke Victorie... in die Baye van Calis-Malis," en onder dien naam komt de stad herhaaldelijk in het stuk voor. Bij de plundering der stad waren door de Hollanders en Engelschen ook een aantal boeken meegenomen; in het Diarium van van Buchell wordt verteld, dat een pak daarvan bestond met dit opschrift: „deese boeken heeft Frederick Scenck meedegebracht vuyt Andalusien in die eroveringe van Gadez ofte Calis malis'' [4]). En even vroeger, van

[1]) Vol. I, p. 370.
[2]) Van Vloten, *Ned. Geschiedz.* II, 332.
[3]) Petit, n°. 640.
[4]) *Diarium*, p. 421.

die verovering gewag makende, zegt het Diarium: „vulgo vocatur hoc oppidum Calis malis" [1]).

Mocht iemand denken, dat die naam een soort van grappigen spotnaam was, tengevolge van de overwinning in omloop gekomen, dan moet hij aan de juistheid van die gissing wel twijfelen, wanneer hij ziet dat de naam *Calis Malis* ook voorkomt in het rapport van den Nederlandschen officier, die door den Engelschen bevelhebber Essex naar de Staten-Generaal werd afgevaardigd, „met credentie van den veertienden July 1596 stilo novo, binnen Calis Malis gedateert" [2]). Blijkbaar bestond de naam reeds op het oogenblik dat de expeditie plaats had. Bij de Engelsche schrijvers heb ik een dergelijken vorm zoogoed als niet gevonden. Essex, Raleigh of de geschiedschrijvers die van den tocht spreken, gebruiken hetzij den zuiver Spaanschen vorm *Cádiz*, hetzij *Cales*, soms ook wel *Calize* of *Calice*, of ook den Latijnschen vorm *Gades*. Slechts twee uitzonderingen heb ik opgemerkt. In een brief van Essex, die afgedrukt is in het Journaal van Duyck (II, 109) staat *Cales Males*, maar deze brief is gesteld in het Fransch en is gericht aan de Staten-Generaal; hij is gedateerd „de la rade de *Cales Males* ce 6me de Juillet, stile angloise." Men zou zeggen, dat het gebruik van den Nederlandschen naam daarmede in verband moet staan, dat die brief voor eene Nederlandsche autoriteit was bestemd; misschien is hij wel met behulp van een Nederlander uit een Engelsch origineel vertaald. De andere uitzondering heb ik gevonden in de gedenkschriften van den Engelschen officier Sir Francis Vere. Deze heeft aan den tocht deelgenomen, en gebruikt in zijn beschrijving aldoor den vorm *Calis*, doch op ééne plaats zegt hij: the fleet arrived early in the morning before *Calis-Malis*." Nu had deze officier echter sinds 1585 gediend bij de Engelsche hulptroepen hier te lande, en het zou dus niet zoo vreemd zijn dat hij een enkele maal een vorm gebruikte die bepaald in Nederland gewoon

[1]) p. 419.

[2]) *Resol. Holl.* 1596, p. 346.

was. Dat Fransche geleerden hem zonderling vinden, zou ik opmaken uit een noot bij de Castries, *Sources inédites de l'histoire du Maroc* (I, 25), waar *Calis Malis* voorkomt in een brief van de Staten-Generaal aan den Keizer van Marokko van 15 October 1596. De uitgever vertaalt het in het Fransch met *Cadix*, maar voegt er bij „Le texte porte *Calis Malis*."

Dat die naam in Nederland reeds veel vroeger dan 1596 bestond, blijkt o. a. uit de *Synonymia Geographica* van Ortelius (a°. 1578): de stad en het eiland — zegt hij — heeten in het Spaansch *Cádiz*, „sed nautae nostrates *Calis malis* vocant". Hetzelfde deelt hij mede in zijn atlas (ed. 1592), en hij voegt er bij: „nescio qua ratione". De geleerde Ortelius wist dus wel, dat de Nederlandsche schippers op het einde der zestiende eeuw den naam *Calis Malis* gebruikten, doch met al zijn kennis van de geographie kon hij hem niet verklaren, en blijkbaar was hem uit geene andere taal een analogon bekend. Dat zijn mededeeling juist was, kan men afleiden uit een boekje waarvan het eenig bekende exemplaar aanwezig is in de bibliotheek der Amsterdamsche Universiteit, en dat in 1885 door de zorgen van wijlen den heer Rogge opnieuw is uitgegeven. Dit boekje is van 1541, het heet: „Dit is die Caerte van der zee, om Oost ende West te zeylen". Het is wat men in het Italiaansch een *portolano* noemt, een handboekje voor schippers, waarin opgaven voorkomen die zij voor het bezeilen van verschillende havens noodig hebben. Hier leest men b.v.: „Die wil setten tot Calismalis die sal by die rudsen in seylen die leggen bi westen Calismalis ende hieten dye Prokers" [1]). In 1541 was *Calismalis* dus bij de schippers een gewone naam, en in schippershandboeken en atlassen uit het tweede deel der zestiende en ook uit de zeventiende eeuw vindt men hem evenzoo. Doch het is mij moeilijk gevallen oudere gegevens te vinden. Men zou verwachten in het reeds genoemde Cartularium van het vroegere Spaansche consulaat te Brugge ook Nederlandsche namen voor de stad

---

[1]) Verminkt uit sp. *Puercos*.

Cádiz aan te treffen, doch zij komen er niet in voor. En wel zijn er uit de vijftiende eeuw en vroeger verschillende kaarten bekend, vooral van Italianen, maar nooit heeft de stad bij hen een naam die op het alleen bij ons gewone *Calis Malis* gelijkt.

Intusschen is mij ééne plaats bekend die in dit verband stellig niet is te verwaarloozen. In de bibliotheek van de Hoogeschool te Gent is een codex, n°. 13, bevattende afschriften die kort vóór 1500 zijn gemaakt. Daaronder is het afschrift van een werk, getiteld *Itinerarium de Brugis*, en dit is uitgegeven in het vierde deel van de *Géographie du moyen âge* van Lelewel. Verschillende aardrijkskundige namen in dit werk doen den uitgever vermoeden, dat het oorspronkelijke van sommige gedeelten althans ongeveer van 1380 zal dateeren. „Le but principal de l'itinéraire — zoo zegt hij — est de renseigner les pieux pèlerins brugeois". Men vindt hier een aantal reiswegen opgegeven met de daaraan liggende steden en de afstanden daartusschen. Een van die wegen loopt van Sevilla naar Ceuta, en deze is grootendeels te water. Men gaat eerst van Sevilla naar San Lúcar de Barrameda, aan den mond van de Guadalquivir, vandaar over land naar Xerez de la Frontera, en vandaar over land naar Puerto de Santa Maria. Hier steekt men de baai over en komt zoo te Cádiz, daarna vaart men langs de zuidkust van het eiland en van het vaste land langs Tarifa naar Gibraltar en steekt vandaar over naar Afrika. De namen zijn of in het Spaansch of in het Fransch: San Lúcar heet *„Saint luke de Vermede"*, Xerez heet *„Ceres de la frontière"* [1]), Puerto de Santa Maria heet *„Sainte Marie de le port"*. Daarna volgt Cádiz, en hier staat *„A Kales le mael"*. Prof. de Vreese te Gent heeft de goedheid gehad het handschrift voor mij na te zien, en hij verzekert mij dat de gedrukte woorden *A Kales le mael* inderdaad volkomen nauwkeurig zijn.

Die woorden zijn echter niet op het eerste gezicht duidelijk. Dat de stad Cadix bedoeld is, spreekt van zelf, want het

---

[1]) In den gedrukten tekst staat *frauciere*.

woord *Kales*, juist op die plaats in de volgorde waar men Cadix verwacht, verheft dit boven twijfel. Maar wat beteekent datgene wat op *Kales* volgt? De uitgever meent, dat de schrijver van het Itinerarium niet de stad zelf heeft willen aanduiden, maar wel een molen aan de kust, dicht bij de stad. Hoe hij daaraan komt, is geloof ik wel te gissen. Zijn verklaringen van onduidelijke plaatsnamen geeft hij in een afzonderlijke kolom, en hier bij *A Kales le mael* schrijft hij „Cadiz molino". Voor die verklaringen heeft hij verschillende kaarten geraadpleegd, de meeste natuurlijk van later tijd. Nu is in den atlas van Ortelius van 1592 een afzonderlijke kaart van het eiland Cádiz, met dit bijschrift: „hanc insulam perlustrabat et sua manu depingebat Georgius Hoefnaglius Antverpianus Belga." Op die kaart staat aan de noordwestpunt van het eiland, aan zee, en vlak bij de stad, een windmolen geteekend, met het bijschrift *molino*. De weg van het Itinerarium, loopende van Puerto de Santa Maria over Cadix langs de zuidkust van het eiland, moet ongeveer gegaan zijn langs de plaats waar althans later die molen stond. En aangezien *mael* wel wat gelijkt op de gewone woorden voor *molen* en bovendien op hd. *mahlen*, kan de uitgever, die niet in de eerste plaats een linguist was, allicht hebben gemeend dat hier die molen was bedoeld. Dat hij voor zijn gissing nog andere argumenten heeft gehad, kan ik mij niet goed voorstellen [1]).

[1]) Een ander argument voor de opvatting van Lelewel — doch m. i. zeer onvoldoende — zou het volgende zijn. Het woord, dat hier gespeld wordt *mael*, zou fr. *mail* kunnen voorstellen. *Mail* (lat. *malleus*) beteekende o. a. *stamper*, en het mv. *les maux* komt voor in den zin van „molen waarin gewerkt wordt met stampers", b.v. *volmolen*. Bij Godefroy vindt men daarvan één voorbeeld, dat ook reeds bij Ducange en bij La Curne de Sainte-Palaye wordt vermeld; ten onrechte beschouwt Godefroy (5, 107) dezen pluralis als behoorende bij een sing. *mal*. Verg. Ducange onder *Malleus*, waar hij een paar Latijnsche voorbeelden geeft (in teksten uit Auvergne), waarin *malleos* volgens hem *papiermolen* beteekent. In zéér oud Fransch (van vóór de 14de eeuw) bestond in de levende taal een nom. plur. *li mail*, maar in den tijd waarin het *Itinerarium de Brugis* geschreven is, gebruikte men zeker wel altijd den casus obliquus *les maux*. Bovendien zou *A kales le mael* voor „de

Het zou intusschen wel wat vreemd zijn, indien hier een vlak bij Cádiz gelegen molen was genoemd in plaats van de stad zelf. Vooreerst omdat dergelijke bijzonderheden bij andere havens geheel ontbreken. Bovendien valt op de kaart van Hoefnagel het punt waar die molen stond, als het ware samen met het punt waar de stad zelf ligt, zoodat beide even ver van de voorafgaande stad verwijderd zijn, en er dus geen reden was om juist dien molen te noemen.

Wat in de uitdrukking *A Kales le mael* het voorzetsel *à* beteekent, kan dunkt mij met voldoende waarschijnlijkheid worden gezegd, aangezien het evenzoo bij een aantal andere plaatsnamen voorkomt. Achter elken naam staat een getal, aanwijzende hoeveel mijlen die plaats van de onmiddellijk voorafgaande is verwijderd. Het traject, waarin Cádiz begrepen is, begint bij Sevilla. De eerste stad die daarna wordt genoemd is Cória; nu staat in den gedrukten tekst „A corto 4", d. i. van Sevilla gaat men 4 mijlen tot aan Cória. In het voorafgaande traject, loopende van Valencia tot Sevilla, komt voor „Saint Steuin de le Port, en daarna volgt „Almaers 7", d. i. A Linares 7: vandaar tot Linares 7 mijlen. Evenzoo volgt na „Sainte Marie de le port" „A Kales le mael 2", dat moet worden opgevat als: vandaar tot „Kales le mael" 2 mijlen. Daaruit zou volgen dat de plaatsnaam, waarmede Cádiz blijkbaar bedoeld is, hier luidt *Kales le mael*. Zooals ik reeds heb vermeld, staan die woorden zeer duidelijk in het handschrift, en dat zij ook ongeveer zóó moeten luiden, dat die lezing niet geheel en al foutief is, moet men waarschijnlijk achten vanwege de

---

molen bij Cádiz" in het geheel niet overeenkomen met andere dergelijke uitdrukkingen is het Itinerarium, en de verklaring van ndl. *Calis malis* uit deze Fransche woorden zou niet eenvoudig worden. Dat hier van een molen sprake zou kunnen zijn, is trouwens door niets bewezen; het is alleen een inval van den uitgever die de kaart van Hoefnagel (uit het einde der 16de eeuw) raadpleegde. En gesteld dat men hier inderdaad een term voor *molen* had willen gebruiken, waarom zou men dan juist een blijkbaar vrij zeldzaam woord hebben gekozen, dat nog wel een molen aanduidde met een bepaald soort van *binnenwerk*? Dit laatste was hier toch van hoegenaamd geen belang.

groote gelijkenis met het Nederlandsche *Calismalis*. Die overeenkomst zou al heel zonderling wezen, indien de woorden van het handschrift voor woorden van een geheel anderen klank waren in plaats gekomen.

Om dit *Kales le mael* met juistheid te beoordeelen, moet men zich van den tekst van het geheele stuk nader rekenschap geven. In dien tekst komt nog al wat Latijn voor, hij moet bewerkt zijn door geestelijken; maar ook blijkt zeer duidelijk, dat hij afkomstig is van een of meer Nederlanders: Nederlandsche en ook Duitsche plaatsnamen vindt men in een Nederlandschen vorm, en soms vindt men in het Nederlandsch aanduidingen als „ter passage ouer Ryn", „vp de hoecheit van den berghe". Maar die Nederlander was zeer bekend met het Fransch, en zijn tekst was bestemd voor menschen die met het Fransch gemeenzaam waren: namen van steden in Spanje en in Italië worden hier gewoonlijk gegeven in een Franschen vorm. Dit alles is niet vreemd in een stuk dat ten behoeve van bedevaartgangers uit Brugge en omstreken was opgesteld. Zeer natuurlijk is het ook, dat de Fransche klanken door dien Nederlander niet zelden min of meer phonetisch in eene Nederlandsche spelling worden aangeduid. Verg. b.v. *Mointellemaër*, *Oraenge*, *Saint pallaas*, *Tsomette* (La Chomette), *Tserex*. Niet ver van Perpignan ligt een plaats die nu nog heet *Le Boulou*. In het Itinerarium wordt deze naam, evenals zoovele andere, ergens door het voorzetsel *à* voorafgegaan: de tekst heeft hier *Aeluolou*. De Fransche *a* in een gesloten syllabe heeft een klank die vaak meer op een zoogenaamd „volkomen" *a* bij ons gelijkt dan op een „onvolkomen": daardoor zeggen wij b. v. *royaal*, *signaal* enz. Hetzelfde vinden wij hier ook in de transcriptie van Spaansche namen als b.v. *Aelmanthe*, waarmede *Almansa* bedoeld is, en in *Vil rael* (blijkbaar foutief voor *reael*) voor *Villa real*. De schrijfwijze van het Itinerarium zou ons dus vergunnen *Kales le mael* op te vatten als *Kales le mal* [1]). Doch *mal* zou dan moeilijk iets anders kunnen zijn

[1]) De onderstelling dat de *l* gemouilleerd was, m. a. w. dat bedoeld was fr. *mail*, acht ik ongeschikt; zie de vorige noot.

dan het Oudfransche bnw. *mal*, dat men later, behoudens in enkele uitdrukkingen, heeft vervangen door *mauvais*, *méchant* enz. De constructie zou dan begrijpelijk zijn, maar niet de beteekenis. Immers, zeer bekend zijn in het Romaansch de uitdrukkingen waarvan *Florence la belle* het type is, en waarmede b.v. overeenkomen *Genova la superba*, *Venezia la bella*, en de ook bij Maerlant gebezigde naam *Sybilie-le-grant* [1]) voor de stad Sevilla. Dat *Cadix* in het oudere Fransch als masculinum werd gebruikt, kan men zien uit een reeds genoemden tekst van 1467; daarin staat, dat zeker koopman van Genua „avoit chargie *audit Cadix* en ladite caraque sept bales de cire".

De constructie *Kales le mal* zou dus geen nadere opheldering noodig hebben, indien het onderstelde epitheton ornans niet zoo zonderling was. Dat het de Fransche vertaling zou wezen van een in het Spaansch gebruikelijken bijnaam, dit meen ik zoogoed als vast te mogen ontkennen: men zou dan trouwens ook kunnen verwachten er in verschillende andere talen sporen van te vinden. Doch de waarheid is, dat men het epitheton alleen kent uit dit geschrift, dat vervaardigd is in dezelfde gewesten waar *Calis malis* in gebruik is gekomen. Zou de oorsprong van beide termen dan niet moeten gezocht worden in de Nederlandsche gewesten, en bepaaldelijk daar waar het gebied van het Nederlandsch en dat van het Fransch aan elkaar grenzen? Maar hoe moet men zich dan het verband tusschen de Nederlandsche en de Fransche uitdrukking voorstellen? Indien de Fransche op zich zelf verklaarbaar was, zou men, indien het maar eenigszins kon, de Nederlandsche willen beschouwen als uit het Fransch te zijn ontstaan. Maar de Fransche naam klinkt onnatuurlijk, hij zal niet oorspronkelijk wezen; en bovendien, het is allesbehalve evident dat *Kales le mal* door de Nederlanders zou worden vervormd tot *Calis malis*.

Nog veel minder mogelijk is het omgekeerde, dat nl. de Nederlandsche term in het Fransch met *Kales le mal* zou ver-

---

[1]) *Sp. H.* III[1], 18, 8 (in het Ofr. *Seville la grant*; zie het in het Naschrift genoemde werk, blz. 125).

taald zijn. Doch er is een derde mogelijkheid. Er kan een derde uitdrukking hebben bestaan, waaruit de beide gegeven vormen zijn af te leiden. Kan men zich op een eenvoudige wijze zulk een derden vorm voorstellen? Mij dunkt er is er één, die formeel aan alle vereischten zou voldoen, en dat is *Calis malus*. Dit kon door de Vlaamsche geestelijken, die reisgidsen maakten en zelf gebruikten, in het Fransch niet anders worden overgebracht dan met *Kales le mal*; en evenzoo spreekt het bijna van zelf, dat **Calis malus*, wanneer het in de Nederlandsche volkstaal doordrong, moest worden *Calis malis*. Door Nederlanders, die onbekend zijn met het Latijn, kan men nog iederen dag een woord als b.v. *Marcus* hooren uitspreken niet met eene *ŭ* in de laatste syllabe, maar met een onbepaalden klinker die veel op *ĭ* gelijkt [1]), m. a. w. in **Calis malus* moest door de Nederlandsche schippers in de laatste syllabe van beide woorden eenzelfde onbepaalde vocaal worden gezegd, die bij de afbeelding in het schrift dan ook door eenzelfde teeken werd aangeduid.

Maar dat half-Latijnsche **Calis malus* heeft op zijne beurt een verklaring noodig. Men kan wellicht toegeven, dat zulk een uitdrukking formeel zeer goed denkbaar is in de door geestelijken opgestelde reisgidsen, maar een gezonde beteekenis heeft de term **Calis malus* evenmin als de Fransche term waarmede hij zou vertaald zijn. Men zou dan moeten aannemen, dat **Calis malus* weer voor iets anders in de plaats is gekomen. Zelfs het denkbeeld van een schrijffout is iets dat men niet terstond moet verwerpen, en door welke zonderlinge oorzaken bepaalde topographische namen in gebruik konden komen, zou ik met een paar voorbeelden willen toelichten.

Zooals gezegd is, was in 1596 het eiland Cádiz aan zijn oostkant met het vaste land verbonden door een brug; deze heette Puente Zuazo. Op het eiland, vlak bij die brug, lag een fort, dat de brug bestreek, en dat op de kaart van Hoefnagel alleen *castillo* wordt genoemd. Van Meteren echter,

[1]) Zie den vorm *Marckis* b.v. bij Bredero I, 258.

sprekende over de gevechten bij de expeditie van 1596, duidt het fort aan als „een sterckte bij de Brugghe, die de Hollanders Herodus Huys noemen”, en op een kaart van Lucas Janz. Waghenaer van 1585 heet dat kasteel „Herodes Slott”. In het verhaal der expeditie dat in de Kroniek van het Historisch Genootschap is uitgegeven [1]), heet ook de brug „Herodis brugge”. Nu is in Spaansche werken over het eiland Cádiz nooit sprake van Herodes, maar wel zeer veel van Hercules, die b.v. in een werk van 1610 [2]) als de nationale held wordt voorgesteld, aan wien talrijke overblijfselen herinneren; nog thans komt de naam van Hercules in topographische namen op het eiland voor. Een van zijn werken is volgens het verhaal de groote straatweg, die uit Italië komende in Spanje, over de „Puente de Suaço” gaat, en over het geheele eiland voortloopt; dat is „el camino de el Arrescife”, de straatweg, en het is ook „el camino de Hercules”. Mij dunkt, men kan er niet aan twijfelen of in een of ander Itinerarium, dat door Hollanders gebruikt werd, stond *Herodes* geschreven, doordat de copist het woord *Hercules* niet goed had gelezen: hij heeft de *c* samen met één streepje van de *u* voor een *o* aangezien, en het tweede streepje samen met de *l* voor eene *d*. Die fout, misschien ééns begaan, werd oorzaak dat de Hollanders, telkens de gegevens van hunne voorgangers gebruikende, maar telkens weer spraken van „Herodes Huys” en „Herodes Brugge”, zonder er zich om te bekommeren of die namen inderdaad in Spanje bestonden.

Ook een andere naam geeft een duidelijk voorbeeld, indien althans mijne opvatting daarvan niet onjuist is. In den mond van de Taag liggen twee zandplaten of klippen waarop men bij het bezeilen van Lissabon heeft te letten. Deze banken heeten in het Portugeesch *Cachopos*, en in een Spaansch werk van 1548 [3])

---

[1]) Dl. 24, blz. 143 vlgg.

[2]) Ioan Baptista Suarez de Salazar, *Grandezas y antiguedades de la isla y ciudad de Cadiz.*

[3]) *Libro de grandezas y cosas memorables de España* por el Maestro Pedro de Medina; fol. 69 *b*.

worden zij, onder den naam *los Cachopos*, eenigszins uitvoerig beschreven. Op een kaart van 1633 (van Jaques Colom) worden zij aangeduid als *Zuyder cachops* en *Noorder cachops*. Nu is het niet vreemd, dat van zulk een woord bij de Hollanders de eerste, zeer zwak geaccentueerde syllabe verloren gaat. In den reeds genoemden *Spiegel der Zeevaerdt* van Waghenaer (a°. 1585) vindt men dan ook den vorm *Chopas*: „wacht u — zoo zegt hij tot hem die naar Lissabon wil varen — met stil weder int voorschreven gadt te komen met een ebbe, want die seer sterck valt op de Noorder *Chopas*". Maar in dien zelfden atlas, waarin hij ook door voorbeelden aantoont hoe wonderlijk de vreemde namen door de Hollanders worden verminkt, zegt hij: in plaats van *Malechupas* zeggen zij *Mallesops*. En daarmede bedoelt hij hetzelfde als met *Chopas*, want op zijn kaart zijn de beide banken met den naam *Malechopos* geteekend. Evenzoo vindt men in het portulano van 1541: „Die wil seylen in dat groote diep van Lisseboen ende comt dan besuyden, die sal dat sant van die Malesap aen backboort laten leggen". En even later waarschuwt hij hem die den mond van de Taag wil uitzeilen: „die wacht hem voor die ebbe stroom, want die valt seer tegens dat sant van die Male sap". De juiste naam *Cachopos* wordt dus eerst met een lettergreep verkort, en naast dien verkorten vorm is een andere in gebruik, bestaande uit dien zelfden verkorten vorm, voorafgegaan door *male*. Is het niet of men in een oud itinerarium, waarin Latijnsche woorden zoo gewoon zijn, deze aanduiding leest: „cachopos vel male chopos"? Die waarschuwing om den verkeerden vorm niet te gebruiken zou bij de onkundige zeevaarders juist een tegenovergesteld gevolg hebben gehad: zij meenden dat *male* een deel was van den naam. Ook hier kan de fout het eerst in ééne enkele paskaart zijn gemaakt, waarnaar andere werden gecopieerd.

Zoo kan men zich ook voorstellen, dat het hypothetische **Calis malus* als foutieve lezing in één portulano heeft gestaan, dat door Nederlanders werd gebruikt en waarnaar andere reisgidsen werden gemaakt. De vraag is dus: wat kan het oor-

spronkelijke toevoegsel geweest zijn achter den naam *Calis*? Aan het adverbium *male* is hier niet te denken, althans dat zou zeer gewaagd zijn, want de vorm *Calis* met *l* was zóó gewoon, dat men hem omstreeks 1400 of 1500 wel niet foutief kan hebben genoemd. Een geleerde als Ortelius moge omstreeks 1600 hebben gezegd, dat men „corrupte" het woord met een *l* uitsprak, de dagelijksche practijk van honderd of tweehonderd jaar vroeger zal zoo streng niet hebben geoordeeld. Het woord dat men achter *Calis* in de eerste plaats verwacht is het woord *insula*. Termen als *insula*, *flumen*, *oppidum* zijn in oudere werken zeer gewoon achter moderne namen, en met name bij Cádiz is het toevoegsel *insula* zeer gebruikelijk. Tegenwoordig klinkt dat misschien wat vreemd; het oostelijk deel van het eiland heet nu wel is waar *Isla de Leon*, maar bij den naam *Cádiz* denken wij allereerst aan de stad. Doch in vroeger eeuwen sprak men van *la isla y ciudad de Cadiz*, en niet zelden sprak men alleen van het eiland. Hierboven is reeds uit Pedro de Alcalà geciteerd „C a l e ç isla de España", en in het geuzenlied van 1596 wordt gesproken van „d'eylant van Gades fijn"; Kiliaan b.v. heeft dan ook in zijn woordenboek van plaatsnamen: „C a l i s m a l i s, Gades, *insula Hispaniae ad Herculeum fretum*"; op een kaart in den atlas van Mercator van 1607 vindt men: „*Caliz in. Gadira ol*". Het woord *insula* is hier verkort tot *in.*, evenals men in aardrijkskundige werken vindt *flu.* voor *flumen*, *op.* voor *oppidum*: die gewone en telkens terugkomende qualificatieven behoefden niet voluit te worden geschreven.

Nu is het niet te ontkennen, dat door iemand die niet verdacht was op het woord *insula*, *in* zeer licht kon worden gelezen als *m*, en aangezien het nu zoo moeilijk is dat toevoegsel *malus* te verklaren, terwijl *insula* zoo natuurlijk op *Calis* zou volgen, is het misschien niet gewaagd in de *m* van *malus* de verkorting van *insula* te onderstellen. Maar dan moet er achter het oorspronkelijke „*Calis in.*" nog iets meer gestaan hebben, waardoor de overblijvende letters van *malus* worden verklaard. Neemt men het *Itinerarium de Brugis* als

model, dan ziet men dat vaak meer dan één naam van een zelfde stad wordt gegeven, b.v. „Lille vel risele" enz. Hiertoe was bij *Calis* alle aanleiding, daar de stad inderdaad met verschillende namen werd genoemd. In plaats van *vel* vindt men ook *alius*, dat in het latere Latijn ook de beteekenis heeft van *aliter*, en een bekende schrijfwijze van *alias* is *al'*. Deze vindt men in het *Itinerarium de Brugis* bij de vermelding van twee Fransche vormen voor den naam van de stad Vicenza [1]). Zoo kan men zich voorstellen, dat in een ander dergelijk werk b.v. het volgende heeft gestaan: „*Calis in. al' vel Cadis vel Gades vel....*" enz. Toen een overschrijver *in* aanzag voor *m*, en deze letter combineerde met het onmiddellijk daarnaast staande *al'*, kreeg hij een verbinding *mal'*, waarin hij het geschreven verkortingsteeken kan gelezen hebben als dat waardoor de uitgang *-us* wordt aangeduid, doordat hij het woord *malus* zeer vaak in dien verkorten vorm voor zijn oogen had gehad, terwijl *mal'* (met het andere verkortingsteeken, een komma of haakje) hem niet aan een bekend woord kon herinneren. Dientengevolge schreef hij: „*Calis malus vel Cadis vel Gades*" of wat er verder moge gestaan hebben, en nu scheen *Calis malus* een met *Cadis* en *Gades* gelijkwaardige naam, die vervolgens de hierboven aangeduide veranderingen onderging.

Mijn denkbeeld zou dus in hoofdzaak hierin bestaan, dat de naam *Calis malis* zou dateeren uit een tijd, toen de Nederlandsche schippers nog niet gewoon waren de Zuidspaansche havens te bezoeken, en dat zij hem hebben leeren kennen uit oudere itineraria, die door geestelijken werden gemaakt ten behoeve van pelgrims; dat eindelijk die naam in deze oudere reisgidsen is gekomen ten gevolge van een verkeerde lezing, die — zooals meer gebeurde — van het eene geslacht op het andere overging, en dat hij daardoor in later tijd bij de Nederlanders populair heeft kunnen worden.

---

[1]) In plaats van het gedrukte *vances al' vincens* zal men moeten lezen *vancēs al' vincens*. In de middeleeuwen heette Vicenza zoowel *Vincentia* als *Vicentia*.

NASCHRIFT.

Een paar dagen nadat het bovenstaande in de vergadering van 9 Maart 1908 was voorgelezen, zag ik in de *Revue Critique* van 27 Februari een advertentie met het bericht, dat het *Itinerarium de Brugis* opnieuw was uitgegeven door den heer Dr. E.-T. Hamy in het pas verschenen 22ste deel van het *Recueil* van Schefer en Cordier. De Directie der Leidsche Universiteitsbibliotheek heeft mij in de gelegenheid gesteld terstond dit werk te raadplegen, en ik ben daarvoor zeer erkentelijk. Evenals Lelewel geeft ook de heer Hamy in een afzonderlijke kolom zijn opheldering van de in het *Itinerarium* voorkomende plaatsnamen, en bij de woorden „*A Kales le mael* 2" schrijft hij, zonder verdere toelichting: „A Cadix, le môle". Ik mag verklaren, dat ook ik bij mijn studie aan het woord *môle* heb gedacht, maar dat ik het denkbeeld dat *mael* hier *môle* zou beteekenen terstond heb verworpen, en er daarom geen melding van heb gemaakt. Ik zou slechts de volgende argumenten willen noemen: 1°. Uit de gelijkenis tusschen *Kales le mael* en *Calis malis* zal men — zooals gezegd is — mogen afleiden, dat de klinker in het woord *mael* niet foutief is geschreven, dat het in het Itinerarium bedoelde woord dus inderdaad een *a*-klank heeft gehad. Doch de voorstelling van fr. *môle* (in de 16de eeuw ook gespeld *moule*: zie Godefroy, Suppl.) door een vorm *mael* is wel wat zonderling. 2°. Bij het vermelden van andere havenplaatsen in het Itinerarium komen dergelijke bijzonderheden als de heer Hamy hier zou willen aannemen, niet voor. 3°. Het is geloof ik zeer twijfelachtig of er te Cadix wel een *môle* (sp. *muelle*) was, wanneer men daaronder een zeebreker als havenhoofd wil verstaan of wel een zeebreker dwars voor een haven. Van een *moelje* — zooals onze voorouders het noemden — vindt men nooit gewag in beschrijvingen van de

reede te Cadix. De baai gaat zeer ver naar binnen, en zelfs bij zwaar weer lag men in het achterste gedeelte, achter het fort Puntal, veilig voor alle winden. In het hierboven genoemde werk van Pedro de Medina van 1548 worden bijzonderheden van allerlei havens vermeld, en van die te Malaga b.v. wordt gezegd dat men er in dien tijd juist bezig was een *muelle* te construeeren; maar over een moelje te Cadix zwijgt hij. Op de groote kaart bij Ortelius is de „*statio navium*" in de baai zeer duidelijk aangewezen, maar van een moelje is niets te zien, en ware die er geweest, dan had zij evengoed kunnen zijn aangeduid als de windmolen, die door Lelewel voor *zijne* verklaring is te baat genomen. 4°. Tegen de vertaling van „*A Kales le mael 2*" met „tot aan de moelje te Cadix 2 mijlen" is ook een syntactisch bezwaar.

Ik moet dus zeggen, dat de bewering van den heer Hamy mij geen aanleiding geeft om van gedachte te veranderen.

A. K.

DE INTENSIEVE OF ACTIVITEITSVORMEN IN EENIGE TALEN VAN INDONESIË.

BIJDRAGE VAN DEN HEER

N. ADRIANI.

Onder intensieve of activiteits-vormen worden hier verstaan die vormen van stamwoorden, bij welke de oorspronkelijke beginner is geprenasaleerd en, waar hij een tenuis is, door de nasaal van zijn geslacht is vervangen. Zoo noem ik b.v. in het Mal. nipis een intensieven vorm van tipis, nampak een intensieven vorm van tampak, njaring een intensieven vorm van saring, njanji een i. v. naast Tontemboansch sani; in het Tòntemb. nei' een intensieven vorm van tei', nge'eng van ke'eng, ngo'ajĕm (gapen) van o'ajĕm, ngoso'b (op den tast zoeken) van oso'b; in het Tonsea' na'as van ta'as (kernhout); in het Bare'e nuntu (verhaal) van tuntu, nee (zwaar) van see (het geluid van sleepen), ngau (droog) van kau (het geluid van kraken), ngu'u (uitkauwen en uitzuigen, zooals men b.v. met suikerriet doet) van ku'u, vgl. Tont. ku'us (id.), ngoju (wind, voor ngalu) naast Mal. kĕluh (zucht).

In een groot aantal Indonesische talen is de intensieve vorm van den stam, verbonden met voorvoegsels als ma-, mĕ-, mo-, de gewone vorm van het zoogenaamde actieve werkwoord. Zoo is het b.v. in het Maleisch, in het Javaansch (waar het voorvoegsel weder is afgevallen, evenals in het Karo-Bataksch), in het Sangireesch, in het Toba'sch, in het Ngadjoesch, het Mongondousch, het Boegineesch, het Makassaarsch, het Niasch, om niet meer te noemen. Dit heeft

de beschouwing doen ontstaan dat het prefix hetwelk met den intensieven vorm is verbonden, dezen ook veroorzaakt en dat de nasaal, die den oorspronkelijken stambeginner heeft verdrongen, een bestanddeel is van het prefix. Vandaar dat het ook meestal „het nasaalprefix'' wordt genoemd.

Eene andere meening heeft Dr. A. A. Fokker. Op bl. 24 van zijn Proefschrift (Malay Phonetics) beschouwt hij de nasaal van den intensieven vorm als een tusschenklank, ontstaan bij de aanhechting van mĕ- aan het volgende woord, toen mĕ- van zelfstandig woord tot voorvoegsel werd. Deze meening heeft hij daarna uitvoeriger behandeld in zijne bespreking van Dr. Tendeloo's Proefschrift [1]). Vormen als nipis en nampak beschouwt Dr. Fokker als verkortingen van mĕnipis en mĕnampak [2]).

Het zal dus zeker zijn nut hebben thans een tweetal talen te beschouwen die den intensieven vorm van den werkwoordstam niet als eenigen of voornaamsten vorm hebben om het actief van het werkwoord uit te drukken, maar dien eenvoudig bezitten als een anderen vorm, met gewijzigde beteekenis, naast den niet-intensieven vorm van denzelfden stam. Ik noem in de eerste plaats het Tontemboansch, de grootste der Minahassische talen, omdat deze taal de gewone actieve vormen maakt met de prefixen ma- (duratief) en mĕ- (intentionalis) en daarnaast de prefixen ma- en mĕ- met den intensieven vorm van den stam verbindt. In de tweede plaats noem ik het Bare'e, de grootste taal van Midden Celebes en de belangrijkste der Oost-Toradja'sche talen, dat aan rijkdom in vormen wel belangrijk achterstaat bij het Tontemboansch, maar toch het gebruik der intensieve vormen in bizondere beteekenis nog vrij goed heeft bewaard.

In het Tt. heeft de vorming der intensieve stammen op de volgende wijze plaats:

hamzah (de beginner van elke lettergreep welker aan-

---

[1]) Indische Gids 1895, II, blz. 1581.
[2]) Malay Phonetics, bl. 51.

vangsklank wij met een klinker schrijven) en *k* worden ng, b.v. ngasu van asu; ngĕlĕp van ĕlĕp; ngere van ere; ngilĕk van ilĕk; ngoso'b van oso'b; ngusui van usui; ngawok van kawok; ngi'it van ki'it.

p en *w* worden *m*, bv. mongkor van pongkor; mĕsi van pĕsi; male van wale; me'mbe' van we'mbe'.

s en *t* worden *n*, bv. nurat van surat; nĕngo van sĕngo; na'an van ta'an; nempang van tempang.

Zuivere mediae heeft het Tt. niet en de beginners *j*, *l*, *r* leenen zich niet tot het maken van intensieve vormen.

De beteekenis der intensieve vormen is, in het algemeen: de versterkte beteekenis van het stamwoord. Daar de overgroote meerderheid der stammen die ook intensieve vormen hebben werkwoordstammen zijn, zoo kan men in 't algemeen zeggen, dat de intensieve werkwoordstammen uitdrukken: „met opzet, met kracht, ijver en inspanning verrichten wat de oorspronkelijke stam aanduidt".

De intensieve stammen worden verbonden met de voorvoegsels der ma- en der mĕ- groep en met de achtervoegsels -ĕn en -an, naar het volgende schema:

ma-, nima-.	mĕ-, nimĕ-.
pa—ĕn, pina-.	pĕ—ĕn, pinĕ-.
pa—an, pina—an.	pĕ—an, pinĕ—an.
ipa-, aipa-.	ipĕ-, aipĕ-.

De gevallen waarin ook nog andere voorvoegsels worden aangehecht, zijn beneden onder 6 genoemd.

Naar hunne beteekenis kunnen wij de intensieven in de volgende groepen verdeelen:

1). Intensieven die eenvoudig intensiteit der handeling aanduiden, waarbij het ook wel voorkomt, dat het intensief eene afzonderlijke beteekenis heeft gekregen, die echter nog duidelijk te herkennen is als de intensieve beteekenis van den oorspronkelijken stam. Voorbeelden: kĕlingakĕ'-mai i Wolai in tjukuk i tjo'ko', ja mamorako-mai sia „toen de Aap

het hanengekraai hoorde, kwam hij haastig (porak „vlug") aan"; mange mamuei im bale i Tjolano „ga eens informeeren (mawuei „vragen") naar het huis van den Koning"; pamalesana aku „hij roept pales! tot mij"[1]); jawo mamĕndamo-mange kamu „nu voelt (mapĕndam) gijl. het eens goed"; mangi'it „vervolgen, najagen", van ki'it „volgen, naloopen"; manganat „met afgunst opkijken tot, benijden", van kanat „hals", makanat, „opkijken, 't hoofd in den nek leggen", sia panganatĕnera „hij wordt door hen benijd"; mamale „trouwen, zich in een eigen huis (wale) vestigen", pamalean „huwelijk"; manĕsĕl „spijt, berouw gevoelen over iets, het jammer vinden van iets", stam sĕsĕl „zuinig, spaarzaam".

2). Intensieven die beteekenen: „zoeken naar, uitgaan op, jagen naar". Alle werkwoorden die eenig bedrijf van jagen of visschen aanduiden worden in den intensieven vorm gebruikt, soms gemaakt van den naam van het dier waarop men jaagt, soms van dien van het werktuig waarmee men jaagt. Voorbeelden: mangawok „muizen vangen", van kawok (muis); mamongkor „visschen", van pongkor (visch); mangasu „jagen met honden (asu)"; mamĕsi „visschen met den hengelhaak" (pĕsi); mamukĕt „jagen met het net" (pukĕt); mamorapat „jagen met het net" (porapat); manamoi „visschen met de garnalen-fuik" (samoi); manurat „visschen met gifwortels" (surat); manitjĕp „visschen met de fuik" (sitjĕp); manempang „jagen met het vogelnet" (tempang); mana'an „jagen met strikken" (ta'an); manĕngo „schieten met het blaasroer" (sĕngo); mame'mbe' „ratten vangen door ze uit de tuinhut te jagen" (stam: we'mbe'); mamorong „koppen snellen", van porong „hoofddoek", een verbloemde term voor „gesnelde kop"; mamu'is „dooden" (stam: pu'is); mangilĕk „verzoeken, smeeken, bidden"

[1]) pales bet. z. v. a. „gekheid, fopperij, kom, dat meen je niet!" en wordt doorgaans spottend, bij wijze van uitroep ten antwoord gegeven, vdr. de intensieve vorm.

(stam: ilĕk, zien); mangere „zoeken" (stam: ere); mangusui „zoeken" (stam: usui); mangoso'b „zoeken op den tast, naar eene plaats gaan waar men wild kan betrappen" (stam: oso'b); mangĕro'b „de handen steken in iets, om er iets uit te krijgen, visschen met de hand onder water grijpen" (stam: ĕro'b); mamangker „handel drijven" (stam: wangker).

3). Namen van spelen, of van de verschillende wijzen waarop men een bepaald spel doet. Zoo zijn bijv. de benamingen van de verschillende wijzen waarop de Tontemboansche meisjes met elkaar met kokosdoppen (takoi) spelen (mĕntakoian) alle intensieve vormen. [1]) Voorbeelden: mameko' (stam peko'): de werpschijf (tatakoi) wordt in de knieholte (peko'an) geklemd en aldus naar het doel (den kokosdop, takoi) gebracht.

mamintjir (stam pintjir), de tatakoi wordt tusschen de hielen genomen en door een schop achteruit aan het rollen (pintjir) gebracht.

mangombo' (stam kombo'), de schijf wordt tusschen de voeten genomen en aldus naar het doel gebracht.

mala'us of mangala'us [2]) (stam la'us „regelrecht"), de schijf wordt regelrecht naar het doel gerold.

mangopit (stam kopit „knijpen"), de schijf wordt met de teenen geknepen en naar het doel geworpen.

mamo'po' (stam po'po'), de schijf wordt tusschen de knieën geknepen en springende vooruit geworpen.

mangolot (stam kolot „nek"), de schijf wordt op den nek gelegd en aldus naar het doel gebracht.

maneinteng (stam teinteng „op het hoofd dragen"), de schijf wordt op het hoofd genomen en aldus naar het doel gebracht.

---

[1]) Het doel van het kokosdop-spel is, op allerlei wijzen eene platte schijf (tatakoi) te brengen naar een kokosdop (takoi), die op een bepaalden afstand van de speelster ligt.

[2]) In den eersten dezer beide vormen komt de intensieve vorm, door de *l*, niet tot zijn recht; de tweede is als een intensief van makala'us te beschouwen.

manolitj (stam tolitj), de speelster buigt zich achterover met de schijf naar het doel; deze beweging heet ook malĕntu'[1]) omdat de speelster zich dan zóó diep achterover buigt, dat zij bijna breekt.

mamola (stam wola „blind") met gesloten oogen brengt de speelster de schijf naar het doel.

manu'su' (stam su'su' „met den voet stooten") de schijf wordt met de punt van den voet voortgestooten naar het doel.

4). Werkwoorden die het verrichten van offers en godsdienstige plechtigheden aanduiden. Het wezen van zulke handelingen is: op plechtige wijze, voor het aangezicht der Voorouders, eene werkzaamheid inwijden en daardoor tevens de toestemming en den zegen dier Voorouders over de werkzaamheid afsmeeken, zoodat men ze verder voor iedereen als geoorloofd kan beschouwen. Voorbeelden: mangusĕw „door een offer het planten (usĕw) inwijden"; manende' „met eene offerplechtigheid het plukken der groente (sende') inwijden"; manĕmpo' „het plukken van de toppen (sĕmpo') der eerste aren inwijden"; mano'or api „des nachts met plechtigheid opstaan (to'or) en vuur (api) aanleggen voor het koken der nieuwe rijst"; mangantes „het inwijden van het eten van tomaten (komantes), nadat dit een tijdlang is verboden geweest"[2]).

5). Intensieven die de beteekenis hebben van: doen op verkeerde wijze wat het grondwoord aanduidt, de handeling zóó verrichten, dat het bij anderen ergernis verwekt. Ook wij gebruiken in zulk een geval gaarne een sterk woord en spreken van: vreten, zuipen, kletsen, als „intensieven" van: eten, drinken, spreken, om verontwaardiging uit te drukken. Voorbeelden: mangĕlĕp „drinken (ĕlĕp) van een drank of uit

---

[1]) Ook aan dezen vorm is het niet te zien dat hij intensief is.

[2]) Het woord komantes is waarschijnlijk verbastering van het Spaansche tomates, dat weder uit het Nahuatl (Midden-Amerika) stamt, vgl. het Tonsea'-sche tamantes. Dit komantes is behandeld alsof het met het infix -um- was gevormd van een stam kantes, waarvan ngantes de intensieve vorm is.

een drinkvat zonder daartoe het recht te hebben", susur(ĕ)na i mĕlĕp, mangĕlĕp(ĕ)kĕ'-mange an takoi in tona'as sia „telkens als hij drinkt, zuipt hij maar uit de priester-drinkschaal"; muntĕp se muntep an Ari Dumintju, mangindokĕ' in sondang sia „de menschen gaan op Zondag naar de kerk, maar hij pakt maar het kapmes beet"; si tow isia mamitongkĕ'-mange in sende'en e makasende'en „die man kaait maar de groenten van anderen weg"; susur(ĕ)na in ipĕkisake ang kawajo, mangindokĕ'-mai si tjawajo i pamatu'an sia „zoo dikwijls als men hem vraagt om te paard ergens heen te gaan, pakt hij maar het paard van het dorpshoofd bij den kop"; mangambokĕ'-mange im punti e makapunti „de pisangs van anderen maar verdonkeremanen"; mange'ke' „gillen van 't lachen" (ke'ke').

6). Soms wordt de intensieve stam als een stam op zich zelf beschouwd, omdat hij in het spraakgebruik een eigen beteekenis heeft gekregen. In zulke gevallen wordt de intensieve stam, behalve met de reeds bovengenoemde voor-, in- en achtervoegsels, ook nog met andere vóórvoegsels samengesteld dan daar waar hij nog niet onafhankelijk van den oorspronkelijken stam is opgetreden. Zoo worden b.v. de intensieve stammen van ki'it en usui, dus ngi'it en ngusui, ook samengesteld met maka-, om aan te duiden dat het doel der vervolging is bereikt, nimakangi'ito, nimakangusuio sia „hij heeft het doel der vervolging bereikt". En zoo zijn er ook een aantal stammen bij welke de intensieve vorm de uitsluitend of bijna uitsluitend gebruikte is en die daarom ook in het Woordenboek met den intensieven vorm als stamvorm zijn opgegeven, al is het uit het Tt. zelf of uit de verwante talen te bewijzen, dat zij een niet-intensieven grondvorm hebben. Men vergelijke b.v. in het Wdbk. de artikelen ng'angaw en nge'aw (dwarssnede als eigendomsteeken aan een boom) met ke'aw (spleet maken en een stukje hout er in steken, ten teeken van eigendom); ngaran (naam), met Tt. olang, Jav. aran, Bal. adan, Mak. Sang. areng, Boeg.

asĕng; ngari (om hulp bidden) met adi (Bare'e „tooverspreuk"), adi-adi (Lampongsch, „lied"), adji (Jav. „tooverspreuk", verder bij de Mohammedaansche volken van Ned. Indië gebruikt in de bet. van „Koran reciteeren") [1]); ngasi' (koppensnellen) en kasi' (overal rondzoeken naar); nge'eng (langzaam opgroeiend) en ke'eng (kort); nĕ'ngĕl (vouw, plooi) en kĕ'kĕl (rauwheid in de keel); ngĕ'ngĕt (stekend, van pijn) en ĕ'ngĕt (id.); ngilow (smaak van oud gezouten of gerookt vleesch) en Ts. kidow (rauw opeten) en kinidow (kastanje); ngingi (de tanden laten zien) en ki'tji' (bijten), kiki (Sang. Par. id.); ngo'ajĕm (gapen) en o'ajĕm (id.); ngi'ngis (schoonwrijven) en ki'kis (vijlen). Zoo kan ook nani (zingen) een intensief zijn van sani (profeteeren, vgl. Mal. njanji) en na'as, in to na'as (priester, baas, voorganger), van ta'as (kernhout); na'ner (bij een zacht vuur doen gaar worden) van ta'ter (op een kleinen afstand houden); nei' (minzaam behandelen) van tei' (zachtmoedig); nawi (verdeelen in hoopen) van sawi (scheef, trapeziumvormig); nimpis (dun) van timpis (id.); ninim (onder water zwemmen) van tĕnĕm (in 't water dompelen); nunu (branden) van tunu (id.); nangkei (als gast vertoeven) van sakei (gast); ne'e (oogsten) van se'e (spruit).

Van de hier genoemde voorbeelden zijn er eenige uit wortelherhaling ontstaan, zoowel de intensieve als de oorspronkelijke vorm, zooals ngĕ'ngĕl uit ngĕlngĕl en kĕ'kĕl uit kĕlkĕl; ngĕ'ngĕt uit ngĕtngĕt en kĕ'kĕt uit kĕtkĕt; ngingi uit ngi-ngi en ki'tjî uit ki'-ki'; ngi'ngis uit ngisngis en ki'kis uit kiskis; na'ner uit narner en ta'ter uit tarter. Hier heeft men zich den intensieven vorm van den stam voor te stellen als ontstaan door herhaling van den intensieven vorm van den wortel; uit kis is kiskis ontstaan, dat tot ki'kis (of ki'tjis) is geworden en uit ngis, den intensieven vorm van den wortel kis, is door herhaling ngisngis en later ngi'ngis ont-

[1]) Zie verder nog Kern, Fidjitaal, bl. 142 i. v. kaði.

staan. Zie verder over deze vormen het werkje: „Hoofdstukken uit de Spraakkunst van het Tontemboansch", door N. Adriani en M. L. Adriani, geb. Gunning, uitgegeven van wege het Kon. Instituut v. d. Taal-, Land- en Volkenkunde van Ned.-Indië, bl. 29 en 30.

Ook een groot aantal eigennamen hebben den intensieven vorm met ma-. De grondvormen zijn niet altijd in het Tt. te vinden, en moeten soms in de verwante talen worden opgespoord, wat zeer begrijpelijk is bij eigennamen, die dikwijls zijn ontleend aan de nabij gelegen talen of overblijfselen zijn van een vroeger gemeenschappelijken woordenschat. Voorbeelden: Mamangkei, van Pangkei; Mama'it, van pa'it; Mamanua, van wanua; Mamarimbing, van warimbing: Mamösa, van pĕsa: Mamiri', van piri'; Manampiring, van tampiring; Mangowal, van kowal; Manĕmbir, van tĕmbir. Ook de riviernaam Nu'ungan, naast welken de riviernaam Tu'unan staat, kan een intensieve vorm zijn.

De intensieve stammen met voorvoegsels uit de ma-groep komen ook voor met herhaling van den stam. Deze stamherhaling heeft in het algemeen eene meervoudige beteekenis; de handeling wordt nl. meervoudig voorgesteld, hetzij dat zij aan een aantal objecten wordt voltrokken, hetzij dat zij in verschillende richtingen plaats heeft. De beteekenis van den intensieven vorm treedt hier op den achtergrond voor die van de stamherhaling; in eene spraakkunst van het Tt. zouden deze vormen het best bij de Woordherhaling worden behandeld. Volledigheidshalve worden ze hier kortelijk vermeld. Voorbeelden zijn: manoso-nosor [1]) (stam sosor) „trap op trap af gaan", ('t zij in hetzelfde huis, 't zij in vele huizen); mamangki-mangkil (stam wangkil) „met alles smijten, alles maar weggooien" (zooals iemand doet die boos is);

[1]) De woordherhaling is in het Tt. eene onvolledige; als het stamwoord met een medeklinker sluit, wordt die sluiter in het eerste lid der herhaling weggelaten. Zie de reeds genoemde „Hoofdstukken uit de Sprkk. v. h. Tt.", bl. 43, vlgg.

mamara-marak „links en rechts om zich heen kappen" (parak); mamito-mitong „alle restjes oprapen" (pitong); mangana-nganat „voortdurend benijden".

De intensieve vorm verbonden met de voorvoegsels der mĕ-groep is alleen nog maar in enkele voorbeelden over; deze vorm is thans verouderd. Maar de intensieven met mĕ- en herhaalden stam zijn zeer veelvuldig. De beteekenis is: herhaaldelijk doen, blijven doen wat het grondwoord aanwijst. Terwijl de oorspronkelijke stam met herhaling en een voorvoegsel van de mĕ-groep de beteekenis heeft van „telkens willen, pogen te doen wat het grondwoord aanduidt", waarbij dan wordt verstaan, dat de poging niet gelukt, beteekent het intensief dat de handeling telkens ten uitvoer wordt gebracht. Dus mĕsowa-sowat „telkens willen antwoorden, maar er niet toe komen", mĕnowa-nowat „onophoudelijk antwoorden, telkens antwoord geven"; mĕtĕkĕ-tĕkĕl se sapi „de ossen willen telkens gaan liggen" (maar het wordt hun onmogelijk gemaakt), mĕnĕkĕ-nĕkĕl se sapi „de ossen gaan telkens liggen"; tio'o ipĕnumba-numbal „stoot (tumbal) er niet voortdurend tegen".

Behalve van woordstammen, komen ook van de voorvoegsels ka- en kĕ- intensieve vormen voor, die respectievelijk nga- en ngĕ- luiden en met verschillende voorvoegsels worden samengesteld, bv. manga-, mĕngĕ-, mĕngĕki-, mĕngaka-. De beteekenis van dit ka- en kĕ- in intensieven vorm is in het algemeen deze, dat zij aan het voorvoegsel waarmede zij zijn samengesteld de beteekenis toevoegen van „gewoon zijn, dikwijls doen, geregeld doen wat dit voorvoegsel zelf aanduidt." Indien dus mĕkiperet beteekent „op vleermuizen uitgaan", dan is mĕngĕkipet „dikwijls, geregeld op de vleermuizenjacht gaan". Mĕkiai beteekent „laten komen, ontbieden", mĕngĕkiai is „gewoon zijn te laten komen", ipĕngĕkiai is „degene dien men gewoonlijk laat komen", pinĕngĕkiaian is „de plaats waar men gewoon is geweest iemand te ontbieden".

Eigenaardig is het, dat het Tt. wel een voorvoegsel mangi-

heeft, dat een intensieve vorm is van maki-, maar dat dit maki- niet in het Tt. voorkomt, maar wel in het Tomboeloe'-sch en Tonsea'-sch. Omgekeerd heeft het Tb. wel een intensieven vorm mŏngi-, maar niet den grondvorm mŏki- en dien vorm heeft het Tt. juist wèl.

Met het bovenstaande is, meen ik, de aard der intensieve vormen in het Tt. voldoende verklaard. De klankversterking geeft meerdere intensiteit der handeling te kennen. Bij stammen die klanknabootsingen zijn zal men dan ook dikwijls als aanvangsklank een nasaal vinden; bv. nga'ngak, Ts. ngakngak (een roofvogel, genoemd naar zijn geluid); nga'ngal (kreunen); ngaong (geschreeuw van katten); ngek en ŏngok (geschreeuw van apen); ngengeng (naam v. e. insect, genoemd naar zijn geluid); ngieng (galmend geluid); ngiung (spook, genoemd naar zijn geluid); ngi'ngis (wrijven, schuren); ngisi (weeklagen); ngolo' (omineus vogelgeluid); manguni (id.); ngo'ajĕm (gapen); mangombal (kraaiende jonge haan); mbaong (kattengeluid).

Ook van woorden die een doordringend gevoel of een sterken smaak aanduiden vindt men den stam in den intensieven vorm, bv. ngĕ'ngĕt (stekend van pijn), ngĕru (visch-, vleeschlucht); ngilu (eggig, van de tanden).

Waar in het bovenstaande intensieve vormen zijn genoemd die van voor- of achtervoegsels zijn voorzien, daar behoeft men de meening nog niet los te laten dat zij òf door een nasalen sluiter van het prefix zijn ontstaan, òf door invloed van een nasalen tusschenklank die bij de voorvoeging van het prefix is ontstaan. Waar echter van dezelfde wortels intensieve en niet-intensieve vormen voorkomen en beide wortelvormen op dezelfde wijze (door herhaling) tot stammen worden uitgebreid, daar kan men m. i. deze meeningen niet meer vasthouden. Evenmin kunnen zij dienen tot verklaring van de geprenasaleerde werkwoordstammen die wij vinden in het Bare'e, de grootste taal van Midden-Celebes.

In levendigen stijl gebruiken de Bare'e-sprekende Toradja's

bij wijze van tusschenwerpsels werkwoordstammen, die beweging, geluid of krachtsinspanning aanduiden; van aldus gebruikte werkwoordstammen wordt steeds de beginner geprenasaleerd. Voorbeelden: mesua kita sima'i ri botutu, djamo mpindi[2] pemama nodjo „kwamen we buiten het gordijn, dan ging maar pik, pik het steken der muskieten" (pindi „iets tusschen de vingers nemen"); mpala mebote kajuku ruambuku „paf! daar sprongen de beide kokosnoten open" (pala „met een klap tegen iets aanstooten"); tuma mpele natidi „de luizen kneep hij kets! dood" (pele „knetterend geluid maken"); mpee tedungka „klets viel hij neer" (pee „geluid van druipen of vallen"); mpa'a mesua mata ntawala ri rindi „rang! daar drong de lanspunt in den wand" (pa'a „geluid van iets dat ergens indringt"); ndoo nasoko nteno i kede „hap! daar werd het ventje door de zeug gebeten"; ndongku mowose mokunde ntjawi Rano „flang (met den steel der schepriemen tegen den wand der prauw stootende) roeit men de Posso òp tot aan het Meer" (sawi „ergens bovenop komen"); mpelo nasopu „floep! schoot hij er op met de blaaspijp"; mpede njoo tudu ri koronja „pats! daar viel het vuil op zijn lichaam"; mpoo! maposomo kura „pats! daar brak de pot"; mbutu panaguntu „paf! zei het geweer"; mbuku natinti i nTjadu i Kepini „pats! daar gaf Sadoe Kepini een klap"; mboo kusaju baula „flang! sloeg ik den buffel den kop af"; ngkunda rangasu „òp steeg de rook"; ngkopo mosompo ri ue „plof! sprong hij in 't water"; ngkende mepone ri wumbu „roef! klom hij op het dak"; ndjoo nalulu langkainja „wip! ging zij haren man achterna"; nduntju djelamo ri lipu ntau setu „roef! kwam hij in het dorp dier menschen"; nduli jore „rollebol ging hij slapen"; nduu naringko dopi „bof! sloeg hij tegen de plank"; ndidi natundju lipu „poef! stak hij het dorp in brand"; numbu manawu ri tana „plof! viel hij op den grond".

De voorbeelden van deze soort zouden nog belangrijk kun-

nen vermeerderd worden, maar de bovenstaande zijn ruimschoots voldoende om aan te toonen, dat de prenasaleering wordt gebruikt om een geluid, eene beweging, in 't algemeen eene werking als ineens geschiedende voor te stellen. De geprenasaleerde werkwoordstam, hoewel nog geen werkwoordsvorm op zich zelf en ook nog buiten het verband van den zin staande, heeft toch reeds een begin van vorming ondergaan en de geprenasaleerde vorm doet de handeling, door het predicaat van den zin uitgedrukt, met een schok of knal plaats hebben.

Bij de stammen der werkwoorden die geluid of beweging maken aanduiden, valt op te merken dat zij in het Bare'e doorgaans den intensieven vorm hebben. Dit brengt vanzelf tot de gedachte, dat de intensieve vorm niet anders is, dan eene nog inniger verbinding van den neusklank met den stam dan plaats heeft bij enkele prenasaleering, als om den dreunenden klank der nasaal geheel in de plaats te stellen van den beginner, althans waar deze eene tenuis is, die door haar explosief karakter terstond verklinkt en ook de voorgevoegde nasaal verhindert om door te klinken. Om dit beletsel weg te nemen, heeft men de tenuis opgeofferd na de nasaal; waar het niet voldoende was dat zij werd geprenasaleerd, daar is zij om zoo te zeggen vernasaleerd en dit proces heeft het aanzijn gegeven aan de intensieve vormen. De stammen met geprenasaleerden beginner zijn dus te beschouwen als intensieve stammen in wording. Voor het gemåk zou men ze half-intensief kunnen noemen.

Waar de beginner eene media is, heeft zij zich meestal kunnen handhaven in haar geprenasaleerden vorm, omdat zij het doorklinken van de nasaal niet zoo sterk in den weg stond als de tenuis. Toch zijn er ook wel intensieve vormen aan te wijzen van stammen die met mediae aanvangen; gewoonlijk staat daarnaast dan de half-intensieve vorm met geprenasaleerde media, b.v. in het Mal. mĕndĕngar naast mĕnĕngar (hooren); in het Bar. maneru en manderu, van deru (zich warmen bij een vuur). Zoo ook manongo (gierig); de stam dongo is nog over in het Baria, doch het Bare'e gebruikt

alleen den intensieven stam n o n g o (m e t i n o n g o „voor gierig uitmaken", m a m p o t a n o n g o „weigeren").

In het algemeen bepaalt zich het Bare'e nog tot het prenasaleeren van den stam. Het aantal intensieve stammen is in deze taal dan ook lang zoo groot niet als b.v. in het Javaansch, Maleisch of Soendaasch, die geregeld den intensieven stam gebruiken om het „actieve werkwoord" te vormen, of als in de Minahassische talen, die een intensief nevens het niet-intensief vormen. Waar dus het Maleisch zegt m ĕ n a r i m a, daar heeft het Bar. m a n t i m a (aannemen); Mal. m ĕ n u d u h is Bar. m a n t u d j u en m a n t u l u r i (aanwijzen); Mal. m ĕ n i n d i s is Bar. m a n t i n d i (besnijden); Sangireesch m a n u s u' is Bar. m a n t o s u steken; Sang. m a n g a l i, is Bar. m a n g k a e (graven); Mal. m ĕ n j a m p o k is Bar. m o n t j o m p o (afspringen).

Omdat hun aantal betrekkelijk gering is, laat ik hieronder een overzicht volgen van de intensieve vormen die mij in het Bare'e zijn bekend geworden. Daarbij zijn niet gevoegd de met nasaal of geprenasaleerden medeklinker aanvangende stammen waarvan mij geen niet-intensieve grondvorm bekend is, zooals de klanknabootsingen, die doordringende, suizende, zoemende of lang aangehouden geluiden weergeven, b.v. n j e u, n j e n j e (gonzen van muskieten), n j e e (galmen, weerklinken, gonzen), n j o m e (brabbelen, koeterwaalsch of bargoensch spreken), n j o m i (brommen, neuriën), n j o n g e (gonzen, zeuren), n j a u a (Soend. n j i r u a n, Mad. n j a r u a n, Bal. Lamp. Mal. n j a w a n; Skeat, Malay Magic, bl. 204, Noot 3 geeft op n e r u a n, Siaksch, waarschijnlijk samengetrokken uit n j a r u a n, eene kleine wesp, genoemd naar haar geluid), enz. of de namen van vlugge bewegingen, zooals n j a n g k o, n j o n g k o, n g g u g u, n g g u j u, n g g u l u, n g g u g e (krielen, krioelen), n g g o w o (op en neer wippen), n g g o u, n g g o d u (trillend heen en weer gaan, lillen), n g g i n g g o (opspringen, spartelen). Dat er van deze woorden geen vormen zonder nasaal bestaan, heeft zijn oorzaak hierin, dat men de bedoelde geluiden of bewegingen nimmer ongeprenasaleerd heeft wedergegeven.

Onder de namen van kleine vlugge dieren zijn vaak vormen die er als intensieven uitzien. Het is echter mogelijk dat de nasaleering in enkele dezer woorden een overblijfsel is van een lidwoord ö, öm, öng, al zou men dan kunnen aannemen dat het lidwoord juist aan die vormen is gehecht gebleven, terwijl het verder is verloren gegaan, omdat men het als aanduiding van den intensieven vorm, die daar zoo juist van pas was, is gaan opvatten.

nodjo „muskiet", vgl. Bar. sodjo (mier), Par. sojo, Tt. söröm.

njopu „een zoetwatervischje, met vinnige stekels", vgl. sopu „blaaspijp", monjopu „giftige pijlen uit het blaasroer schieten."

mbelo-mbelo „vuurvlieg", vgl. welo „vlam".

mbogo „kokostor", vgl. woro „doorboren".

nggaru „kat", vgl. Mal. garuh, Amp. karu (krabben).

nggasi „spookaap", vgl. Jav. kantjil, Biman. kantji (slim), Bar. gasi (vlug). Synoniem met nggasi is nggade, vgl. mekale „zich bewegen". Zie over de verhouding dezer beide woorden Tijdschr. Bat. Gen. Dl. XLV bl. 388, Noot 1.

De drie laatste woorden zouden het boven bedoelde lidwoord kunnen hebben. In tangkasi, dat syn. is met nggasi, is zeker een lidwoord aanwezig, vgl. het Sang. lidwoord teng (Spraakk. bl. 283, 284).

Ook namen van voorwerpen hebben soms een intensieven vorm, zooals njapo „de jeukende haren der bamboe", vgl. sapo(ri) (steken); ngkaja, nggaio „schaduw, schim", vgl. Mal. bajang, Jav. wajang.

Woorden die een bepaalden geur of smaak aanduiden, zijn in het Bare'e samengesteld met mbo, intensieve vorm van wau „geur, stank" (Mak. Mal. Bat. bau), bv. mbotasi, mbokapala, mbokaru wea ri goda „de rijst uit den winkel smaakt naar de zee, naar het schip, naar den zak"; mboue barumu „je palmwijn smaakt naar water".

De volgende woorden drukken sterk merkbare gemoedsgesteldheden uit en hebben daarom den intensieven vorm: ngira „verlegen, beschaamd", stam ira, vgl. Mal. merah, Mak. edja (rood), Bar. ea „schaamte".

ngida „de lusten van zwangere vrouwen hebbend", vgl. Mal. Bat. idam, Bal. Jav. idam, Soend. njiram, Daj. kidam, Boeg. idĕng. De overeenkomst van dit woord met het Tamil idam, door Dr. van Ronkel vermeld in Tijdschr. Bat. Gen. Dl. XLVI, bl. 537 is toevallig.

nongo „gierig", de ergste ondeugd in de schatting der Toradja's, vgl. Baria dongo (Meded. Ned. Zend. Gen. Dl. 42, bl. 555).

nondo „tam, volgzaam, gewillig", vgl. tondo „zacht, melig, blommig" (van aardvruchten).

ngewa „kindsch zijn, van oude lieden", vgl. Jav. kiwa (links).

Eenige werkwoordstammen die godsdienstige plechtigheden aanduiden hebben, evenals in het Tt., den intensieven vorm, bv. mangore (stam ore „opheffen, opbrengen") „het boven (in huis) brengen van de eerste geoogste rijst"; mengapu „opnieuw vuur (apu) aanmaken, nadat er in een dorp brand is geweest". Men moet dan al het vroegere vuur blusschen en met geheel nieuw vuur beginnen.

Maar het meest komen de intensieve vormen voor in de beteekenis, die ook aan de intensieven in het Tt. eigen is, nl. het met ijver en inspanning verrichten der handeling. Hiervan zijn de volgende voorbeelden te geven:

momota (rijst oogsten), stam pota.

manowo (boomen rooien, op een terrein dat voor landbouw wordt ontgonnen), stam towo.

monundju (het gevelde hout op ontboscht terrein verbranden), st. tundju.

monipo (de gerooide boomen aan kleine stukken hakken), st. tipo.

monampali (een afgeoogst rijstveld van de stoppels reinigen, om het opnieuw te beplanten), st. tampali.

momupu (tanden wisselen), st. pupu.

momeka (hengelen), st. peka.

monjopu (met het blaasroer schieten), st. sopu.

monjarapi (met het schepnet visschen), st. sarapi.

monuwa (visschen met tuwa-wortels).

monjampa (een stuk wild, een slachtdier ontweiden), st. sampa.

mamongo (sirih pruimen), st. pongo.

manginu (drinken), st. inu.

mangu'u (uitkauwen), vgl. Tt. ku'us „uitkauwen", bv. suikerriet.

manjomba (eerbied bewijzen, huldigen, zijn minderheid erkennen), st. somba.

monjilo (met fakkels visschen), st. silo (fakkel).

monombu (water halen), st. tombu.

mompanowa (schelpen tot kalk branden), st. towa.

monale (vragen, verzoeken), st. sale.

monuntu (vertellen, redeneeren), st. tuntu.

manasa (sago-bladeren afhakken), st. sasa.

manini (bij de hand leiden), st. sini.

manisi (luizen uit het haar strijken), st. sisi.

manjebi (met de horens stooten), st. sebi.

mangeru (sirih-speeksel loozen), st. keru.

mompanumpu (opbergen, ergens in bergen) st. sumpu.

manana (gaar), vgl. Mal. tanak.

manengko (dun van middel, ingesnoerd), st. sengko.

monai (rotan schrapen), st. tai, vgl. penai (zwaard).

nami (smaak), st. tami (proeven).

menampa (over de bergruggen loopen), st. sampa.

monampi (boord v. e. vaartuig opboeien), st. tampi.

manampoli (palmwijnkoker dichtproppen), st. tampoli.

mena'u (afdalen), st. ta'u.

mongei (plagen, sarren), st. kei.

mamoso (openbreken, van een ei), st. poso.

momelo (doen beven, doen trillen), st. pelo.

momio (schreeuwen, als een hert), st. pio.

momiku (zitten zooals de vrouwen, met de beenen naar eene zijde gevouwen), st. piku.

momila (zitten met één been aan elke zijde van het lijf gevouwen, zooals de vrouwen bij sommige gelegenheden), st. pila.

m e m i l i (kieskeurig zijn), st. p i l i.

m e n g e d e (op de teenen staan), st. k e d e.

m e m e k e (hoesten), st. b e k e (Par. „geit").

m a n o t o (bepaald, bestemd, beslist). st. t o t o.

m a n o r o (bepaald, behoorlijk, juist), st. t o r o.

m o m a k u (voedsel aandragen voor de jongen, van vogels) st. b a k u (teerkost).

m o m o s e (schermen, krijgsdans uitvoeren), st. w o s e.

m e m o j u (zich uitrekken), st. w o j u (doorbuigen).

m e n o n t o (iemands goederen weghalen, als hij zijne schuld niet betaalt), st. t o n t o.

m a n g o n t o (rauwe spijs eten), st. o n t o, vgl. Mal. m ĕ n t a h „rauw".

m a n g o s u (heengaan), st. o s u (uittrekken); letterlijk beteekent m a n g o s u „de voeten uit de voetstappen trekken".

p a m o s o (branding), woordelijk: plaats van breken (p o s o) der golven.

Substantieven die een intensieven vorm hebben, zijn nog: n g o j u (wind), vgl. Mal. k ĕ l u h (zucht).

n j o o „rommel, boeltje, afval, vuiligheid", st. s o o, z.v.a. „klets", nabootsing van den klank van vallenden regen, vallend stof of zand.

m u l i „nakroost", sterke vorm van p u l i, vgl. p u r i „na, achter".

Bij een aantal substantieven echter moet de geprenasaleerde of, uiterlijk gezien, intensieve vorm worden beschouwd als eene samensmelting van een (nu in het Bare'e verdwenen) lidwoord met den woordstam. Zoo b.v. in t a m u n g k u (berg), waarvan de stam is b u n g k u (bult), vgl. p o n g k u (heuvel), waarschijnlijk samengesteld met hetzelfde lidwoord als t a n g k a s i (zie boven, bl. 333). Ook woorden als n g o j o (ravijn tusschen twee bergen), m e n g a (klein meisje) laten zich beter verklaren uit een lidwoord ĕ n g, ĕ m, samengesmolten met o j o (tusschenruimte), en b e n g a (spleet, vagina), dan uit prenasaleering met de bedoeling om een intensief te vormen. Hetzelfde is waarschijnlijk het geval bij diernamen, als m b e o

(buffel), nggene (buffelkalf, vgl. djene „jong van een dier"); nggei (kat, syn. met nggaru), mbawu (dialect van Poe'oe m Boto; de gewone vorm is wawu), en andere.

In de poëtische taal van het Bare'e komen een aantal geprenasaleerde vormen voor, omtrent welke niet in het algemeen kan uitgemaakt worden of zij een intensieven vorm hebben, of een voorgevoegd lidwoord. Dit zal voor elk geval afzonderlijk moeten bepaald worden. Voorbeelden zijn: ntoli „oor", poëtisch voor talinga, vgl. Sang. tuli „oor", Mal. tuli „doof"; ntondo „omheining", poët. voor bente, vgl. Boeg. tonrong „omheining"; ndare, poët. voor lipu „stad, dorp", vgl. rare „bundel, omsloten verzameling".

Met het bovenstaande heb ik willen aantoonen, dat de intensieve stammen hunnen eigenaardigen vorm niet krijgen door een nasaal die oorspronkelijk de sluiter is van het voorvoegsel waarmee zij zijn voorzien, noch ook door een nasalen tusschenklank, ingeschoven tusschen het voorvoegsel en den stam, maar dat de woordstam zelf in zijn aanvanger wordt geprenasaleerd, met het doel om door verhooging van het effect der uitspraak eene meer intensieve beteekenis aan den stam te geven. Deze intensieve stam staat dan naast den oorspronkelijken en de vergelijking van die twee doet het verschil tusschen beide duidelijk uitkomen. Dit is vooral in het Tontemboansch het geval, omdat daar niet-intensieve en intensieve vormen naast elkaar in functie zijn, waarom dan ook deze taal een helder beeld geeft van de positie der intensieven onder de overige werkwoordsvormen.

In het Bare'e heeft de vorming van intensieven lang niet den omvang verkregen, dien zij in het Tt. heeft bereikt. Het is daar in de meeste gevallen bij prenasaleering gebleven; ook wordt de vorming van intensieven daar niet voortgezet, omdat het proces heeft opgehouden te werken. Maar het Bare'e geeft duidelijk te zien dat de stam op zich zelf een intensieven vorm heeft, die wel met verschillende voorvoegsels wordt samengesteld, maar ook zonder voorvoegsels bestaat en in de taal optreedt.

De slotsom ligt dus voor de hand, dat het in de talen die het zoogenaamde „nasaalprefix" gebruiken, niet anders is. In talen als het Maleisch, het Javaansch, het Soendaasch wordt bijna uitsluitend de intensieve stam aangewend, om den actieven vorm te maken; daardoor is de intensieve beteekenis verloren gegaan. In andere talen, zooals het Makassaarsch en Boegineesch, bestaat de intensieve stam nog wel naast den oorspronkelijken, doch het verschil in beteekenis is nagenoeg uitgewischt. In het Sangireesch staat de intensieve stam nog dikwijls naast den oorspronkelijken, als de transitieve naast den intransitieven, zooals ook in het Dajaksch en Niasch. Maar al deze talen hebben door eene zeer natuurlijke versterking der uitspraak van den stam daaraan eene intensieve beteekenis willen geven en dezen stam, hetzij zelfstandig, hetzij verbonden met dezelfde voorvoegsels als waarmee de oorspronkelijke stammen worden verbonden, eene eigen functie in de taal naast den oorspronkelijken stam laten vervullen.

Den Haag, April 1908.

GEWONE VERGADERING

DER

AFDEELING
TAAL-, LETTER-, GESCHIEDKUNDIGE EN WIJSGEERIGE
WETENSCHAPPEN,

GEHOUDEN DEN 13den APRIL 1908.

Tegenwoordig de heeren: KERN, Voorzitter, S. A. NABER, VAN DE SANDE BAKHUYZEN, DE SAVORNIN LOHMAN, ASSER, VERDAM, PIERSON, DE LOUTER, SYMONS, FOCKEMA ANDREAE, CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, VAN RIEMSDIJK, SPEYER, HAMAKER, HOUTSMA, VAN LEEUWEN, SILLEM, KLUYVER, BLOK, HOLWERDA, VAN HELTEN, ROËLL, DE BEAUFORT, WILDEBOER, BOISSEVAIN, HEYMANS, WARREN, HESSELING, WOLTJER, D'AULNIS DE BOUROUILL, HARTMAN, OPPENHEIM, J. J. P. VALETON JR., KUIPER, UHLENBECK, J. C. NABER, BAVINCK, KARSTEN, Secretaris en ADRIANI, Correspondent.

De notulen der vorige vergadering worden gelezen en goedgekeurd.

Ingekomen zijn:

Vanwege de Association des Académies een opgaaf van de Commissie voor de Bibliotheken en van de Commissie voor de uitgaaf van het *Corpus medicorum antiquorum*.

Verzoek om een vertegenwoordiger te zenden naar het Congres voor historische wetenschappen in Augustus a. s. te Berlin te houden. De Heeren Blok en Fockema Andreae verklaren zich bereid de Akademie daar te vertegenwoordigen.

De Heer Sofia Alessio te Molochio heeft zich opgegeven als dichter van *Vis electrica*, wat zijn naambriefje bevestigd heeft.

Hoewel aan de Kon. Akademie geen bericht is gezonden van het overlijden van het buitenlandsch lid Barbier de Meynard, wat de Voorzitter toeschrijft aan de omstandigheid dat hij zeer hoogbejaard zonder nadere verwanten achter te laten gestorven is, acht hij zich verplicht de groote verdiensten en vriendelijke persoonlijkheid van dien Arabist huldigend te herdenken, te meer daar hij met sommige onzer in nauwe vriendschappelijke relatie stond.

De Heer Adriani houdt zijn voordracht „over de sterke (intensieve) vormen in eenige talen van Indonesie".

Spreker verstaat hieronder die vormen der stamwoorden, bij welke de oorspronkelijk beginletter door de nasaal van zijn geslacht is vervangen; hij meent dat deze vormen oorspronkelijk ontstaan zijn door prenasaleering van den stam, om door den dreunenden klank der nasaal intensiviteit der handeling te kennen te geven; verkeerd is de meening dat het voorvoegsel de stam sterk maakt; de stammen worden eerst sterk gemaakt en daarna van het voorvoegsel voorzien. Het betoog werd opgehelderd door voorbeelden uit de hoofdtalen van Midden Celebes en de Minahassa.

Nadat Spreker zijn stuk heeft afgestaan voor de Verslagen en Mededeelingen, vraagt de Heer Kern of de uitdrukking „sterke" vormen door hem wel juist is aangewend en geeft in overweging hier te spreken van activiteitsvormen", d. w. z. vormen waarbij de persoonlijkheid krachtig op den voorgrond treedt. De Heer Adriani neemt die benaming over.

Bij de rondvraag biedt de Heer Van Leeuwen aan zijn „prolegomena ad Aristophanem", de Voorzitter wenscht hem, onder applaus der vergadering, geluk met de voltooiing van zijn standaardwerk.

Sluiting.

GEWONE VERGADERING

DER

AFDEELING
TAAL-, LETTER-, GESCHIEDKUNDIGE EN WIJSGEERIGE WETENSCHAPPEN,

GEHOUDEN DEN 11en MEI 1908.

Tegenwoordig de Heeren: KERN, Voorzitter, S. A. NABER, DE SAVORNIN LOHMAN, ASSER, VERDAM, DE LOUTER, MULLER, FOCKEMA ANDREAE, CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, SNOUCK HURGRONJE, SPEIJER, HAMAKER, HOUTSMA, VAN LEEUWEN, I. M. J. VALETON, KLUYVER, BLOK, VAN HELTEN, CALAND, WILDEBOER, BOISSEVAIN, VÖLTER, VAN DER HOEVEN, HEYMANS, WARREN, HESSELING, D'AULNIS DE BOUROUILL, OPPENHEIM, J. J. P. VALETON JR., KUIPER, UHLENBECK, SIX, BOER, J. C. NABER, BAVINCK, TE WINKEL, COLENBRANDER, VAN DER VLUGT en KARSTEN, Secretaris.

De notulen der vorige vergadering worden gelezen en goedgekeurd.

Ingekomen zijn:

Een brief van Z. E. den Minister van Binnenlandsche Zaken, d.d. 4 Mei, berichtende dat de benoemingen der nieuwe gewone en buitenlandsche leden door Hare Majesteit zijn bekrachtigd.

Brieven van de HH. Harnack, Lenart en Goldziher, evenzoo van de HH. van der Vlugt en te Winkel, inhoudende dat zij hunne benoemingen tot buitenlandsch of gewoon lid met ingenomenheid aanvaarden.

Nadat de nieuwe leden te Winkel, van der Vlugt en Colenbrander zijn binnengekomen en door den Voorzitter welkom geheeten, waarbij hij de hoop uitspreekt dat zij ijverig deel zullen nemen aan de werkzaamheden, leest de heer van Helten zijn mededeeling.

De heer van Helten behandelt een Capitulare van Carolus Magnus (anni 789; zie MG. LL. S. II, 1, 63), waarin de te voren niet onder een bepaalden regel in kleine kloosters verspreid levende nonnen wordt bevolen in 't vervolg in een van de buitenwereld afgesloten klooster samen te wonen; zij zullen voortaan niet meer, gelijk vroeger, zonder toestemming van den Vorst met de buitenwereld moge verkeeren en *nullatenus ibi* (in haar klooster) *winileodos scribere vel mittere praesumant.* Hij wijst op de in oudhgd. en oudsaksische Glossen voorkomende en ter vertaling van *plebeios psalmos, seculares psalmos* of *cantilenas, cantica rustica* etc. dienende *winileod, -lioth, -lieth,* waaraan hij in aansluiting aan J. Grimm, Lachmann en Müllenhoff in verband met het oudgerm. *wini sodalis* de speciale beteekenis toekent van „wereldrijke gezelschapsliederen". Op grond hiervan heeft men volgens spreker in *winileodos* een gelatiniseerd *winileod* enz. te zien en moet de geciteerde lat. passus worden opgevat als: ze mogen voortaan niet meer zich met wereldlijke poëzie bezighouden, t. w. wereldlijke gezelschapsliederen opschrijven of onder 't publiek brengen.

Tegen de door Kelle in diens Gesch. d. deutsche literatur en door Kögel in zijn Gesch. d. deutsche litt. en den Grundriss für germ. philologie voorgestelde vertaling van *winileodos scribere vel mittere* door „minneliederen schrijven of verzenden" teekent de heer v. H. protest aan; want uit zulk een verklaring zou de absurde conclusie moeten worden getrokken, dat het bedoelde geestelijke zusters te voren had vrijgestaan zich met schriftelijke flirt te ontspannen.

Ook wendt zich spreker tegen de onlangs door Jostes in Zeitschrift für deutsches Altertum 49, 306 vlgg. verkondigde meening, dat genoemde woorden van 't Capitulare zouden beteekenen: ze mogen voortaan geen ter bescherming dienende manschappen in dienst nemen of tegen een vijand uitzenden. Hij wijst op verschillende bezwaren, die Jostes opvatting onaannemelijk maken: op de onjuistheid der door den duitschen geleerde gegeven etymologie van het gallo-romaansche *winegiator* „ontvanger van geleigeld", dat het recht zou verleenen om tot aan het Frankisch ontleend *wini* „bescherming" te concludeeren; op het onhoudbare van Jostes' betoog, die uit een paar uit de Merovingische tijden herkomstige historische berichten wil opmaken, dat in de dagen van Karel den Groote de kloosters ten behoeve van vrijgeleide huurlingen in dienst zouden hebben gehad; op de zonderlinge bewering van Jostes, dat „der erste urheber" der bovengenoemde Glossen „das Karolingische Capitular vor augen gehabt, aber nicht verstanden und der sinn des wortes an der stelle aus dem zusammenhange zu erraten versucht hat."

Ook betoogt spr., dat het J 's bewering als zou een latiniseering van het germ. neutrum plur. *winileoth* niet *winileodos*, maar *wenileoda* hebben moeten luiden, geen steek houdt; de gedachte aan het lat. *ludos* kon immers den redacteur van het Capitulare de achtervoeging van *-os* aan 't lat. woord aan de hand hebben gedaan.

Verder bespreekt de heer v. H. een tweetal plaatsen in de werken van Venantius Fortunatus; een passus in de Praefatio op des dichters Carmina en een vers in die Carmina zelve (Carm. VII, 8, 69, zie MG. Auct. antiqu. IV). In de Praef. wijst de auteur op zijn verblijf in 't Frankenrijk als een omstandigheid, die op zijn werkzaamheid van lat. poëet minder gunstigen invloed uitoefende. Hij stelt zijn auditorium voor als lieden, *apud quos nihil disparat aut stridor anseris aut canor oloris, sola saepe bombicans barbaros l e u d o s arpa relidens.* Volgens Jostes en diens collega Sonnenburg zou *leudos* hier als term voor „lieden" moeten gelden en de met

sola aanvangende zin beteekenen: „Wenn die harfe oft allein ertönt stösst sie die barbarischen männer ab.” Volgens spreker is deze opvatting te verwerpen: 1. omdat de constructie van den lat. zin een indeeling der werken in een conditioneelen bijzin en hoofdzin niet toelaat; 2. dewijl uit den samenhang duidelijk blijkt, dat *disparat* van den voorafgaanden zin als ellips in den volgenden is in te vullen; 3. omdat blijkens Fortunatus' Carm. VII, 8, 64, *Romanusque lyra plaudat tibi, Barbarus harpa*, de lat. dichter zijn voordracht niet, gelijk de barbaarsche, met een harp, maar met de lier begeleidde. Daarentegen wordt de passus gemakkelijk begrijpelijk, wanneer men de sedert lang aan *leudos* toegekende beteekenis handhaaft: bij wie alleen vaak (niet onverschillig is, belang wekt) het (mij) afstootende harpspel, dat met brommend geluid de barbaarsche liederen accompagneert.

In het boven bedoelde Carmen, waarin de auteur den austrasischen hertog Lupus, zijn als krijgsbevelhebber en jurist gevierden vriend aanspreekt, leest men vs. 69: *nos tibi versiculos, dent barbara carmina leudos.* Jostes wil hier in overeenstemming met Sonnenburg *leudos* veranderen in *leudes* (= „lieden”) en het Latijn vertalen met: laat de onzen (de lat. poëten) u hun verzen en de lieden van germaanschen stam hun barbaarsche gedichten wijden. Volgens den heer v. H. verzet zich die lezing *leudes* 1. het feit, dat in nagenoeg alle codices *leudos* staat (slechts een hs. heeft een kennelijk oorspronkelijk *laudes*), 2. de omstandigheid, dat blijkens de in cod. G aangetroffen glosse op *leudos*, nam. „i. e. *winileodos*”, in *leudos* oudtijds een term werd gezien voor „liederen”. Met behoud van de overgeleverde lezing laat zich intusschen ook deze plaats gemakkelijk verklaren als: laat onze dichters u hun verzen, de barbaarsche zang u zijn liederen wijden.

Van deze voordracht zal een korte inhoudsopgave in de Verslagen en Mededeelingen worden opgenomen.

Nadat Prof. Kern eenige opmerkingen gemaakt heeft over het gehoorde, leest hij zelf een opstel voor „Over de bronnen van *the Wife of Bath's Tale* en de daarmede verwante vertellingen.”

Na de inhoud van deze vertellingen te hebben medegedeeld en vergeleken, meent hij hun aller bron te moeten zoeken in Iersche sagen, die wel in verband staan met *la dame hideuse* in de Percival van Chrétienne de Troyes uit 1175 en met Bretonsche bronnen Aan de sage in het algemeen ligt volgens hem ten grondslag een natuurmythe, waarin de oude leelijke vrouw de nacht aanduidt, die op het verschijnen van den jongen held, veranderd in de gedaante van een schitterende jonge schoone, dat is van Aurora, de gulden dageraad. Ook Indische verhalen schijnen deze opvatting te bevestigen.

Dit stuk is bestemd voor de Verslagen en Mededeelingen. De heer Speyer, Caland en Boer treden met den spreker in debat en worden beantwoord.

Bij de rondvraag biedt de heer Houtsma aan de 1e aflevering van de Encyclopaedie des Islams, in de duitsche bewerking, en de heer Wildeboer den 4en druk van zijn Canon des Ouden Verbonds.

Sluiting.

DE BRONNEN VAN „*THE WIFE OF BATH'S TALE*" EN DAARMEDE VERWANTE VERTELLINGEN.

BIJDRAGE VAN DEN HEER

H. KERN.

In een werk getiteld „*The Wife of Bath's Tale*, its Sources and Analogues" [1]) heeft de Heer G. H. Maynadier, leeraar in 't Engelsch aan Harvard University, een uitvoerig en alleszins verdienstelijk onderzoek ingesteld naar de bronnen van genoemde dichterlijke vertelling van Chaucer en van andere kennelijk daarmeê verwante Engelsche vertellingen, alsmede van de betrekkingen welke daartusschen en andere verhalen schijnen te bestaan ten opzichte van hetgeen de kern van Chaucer's gedicht uitmaakt.

Het verhaal, zooals wij dat bij Chaucer vinden, luidt in hoofdzaak als volgt:

In de dagen van Koning Arthur, toen de Koningin der Elven met haar vrolijk gezelschap op de groene weiden placht te dansen, gebeurde het dat een levenslustige ridder van 't hof een meisje in de eenzaamheid ontmoette en haar geweld aandeed. Het meisje deed haar beklag bij den koning, met gevolg dat de ridder ter dood veroordeeld werd. Maar de koningin en hare hofdames, bij wien de jonge man in blakende gunst stond, kwamen tusschenbeide en wisten te bewerken dat de Koning den schuldige ter beschikking stelde van de Koningin, om hem al of niet een straf op te leggen naar haar welbehagen.

---

[1]) London, David Nutt, 1901.

De koningin gaf den ridder te kennen dat zij hem in 't leven zou willen sparen, mits hij in staat zou wezen te zeggen wat het hoogste is dat vrouwen begeeren. Om dat uit te vinden, gaf zij hem den tijd van een jaar en een dag. Mocht hij dan 't antwoord niet weten te geven, dan zou hij zijn leven verbeurd hebben.

Bedroefd ging de ridder zijns weegs om iemand te vinden die hem 't raadsel kon oplossen. Doch waar hij ook aanklopte, bij wien hij ook raad zocht, het was alles te vergeefs. Reeds was het jaar bijna om en hij der wanhoop nabij, toen hij terugrijdende naar Arthurs hof, aan den kant van een bosch vier-en-twintig dansende vrouwen zag. „Wie weet, of deze mij niet zouden kunnen inlichten", dacht hij bij zich zelf, doch eer hij naderbij gekomen was, verdwenen de dansenden, met uitzondering van een oud wijf, leelijker dan iemand zich kan voorstellen.

Tot zijn groote verbazing sprak zij hem aan en vroeg hem wat hij zocht. Hij deelde haar mede wat hem op 't hart lag, en beloofde haar rijkelijk te zullen beloonen, indien zij hem wilde onderrichten. „Geef mij Uw woord", zeide zij, „te zullen doen wat ik van U eisch, indien het in Uwe macht is." De ridder strekte zijn hand uit en gaf haar zijn woord, waarop het oude wijf zeide: „Uw leven is veilig" en hem 't gezochte antwoord influisterde.

Daarop begaven beide zich naar 't hof, waar de koningin als rechter zat, omgeven van haar stoet van adellijke dames. De ridder werd opgeroepen om 't lang gezochte antwoord te geven, en hij sprak onvervaard: „Doorluchtige meesteres, wat vrouwen 't meeste begeeren, is heerschappij zoowel over den echtgenoot als den minnaar. Dit is mijn antwoord."

Nauwelijks had hij deze woorden geuit, of iedere vrouw riep uit: „De ridder heeft de waarheid gesproken; hij leve."

Toen stond het oude leelijke wijf op en zeide: „Hooge Vrouwe, ik bid U, wacht nog een oogenblik. Ik heb den ridder dit antwoord ingegeven. Hij heeft mij beloofd als wederdienst te doen 't eerste wat ik van hem zou eischen. In

bijzijn van dit hof, heer ridder, verzoek ik U mij tot Uwe eegade te nemen."

Voor zulk een echtverbintenis deinsde de ridder terug, maar hij had zijn woord verpand en moest het gestand doen. Er was geen ontkomen aan: het huwelijk werd voltrokken.

Toen de echtelingen 's nachts in 't bruidsvertrek alleen waren en de jonge man radeloos op 't bed zich heen en weêr wentelde, zeide de bruid eindelijk, wachtens moe: „Mijn gemaal doet ieder ridder met zijn vrouw als Gij? Wat is mijn fout? Zeg mij dat, en zoo ik kan, zal ik die verbeteren."

„Hoe kan het verbeterd worden", antwoordde de ridder, „dat Gij zoo leelijk, oud en van geringe komaf zijt?"

„Is dit de reden van Uw ongerustheid?" hernam zij. „Ik zou dit alles kunnen verhelpen. Maar laat mij U zeggen dat hooge geboorte niet altoos adeldom uitmaakt. Dat ik oud ben, moet voor U een reden zijn om mij te eeren. Ben ik oud èn leelijk, zooals Gij zegt, weet dan dat ouderdom en leelijkheid groote waarborgen voor kuischheid zijn. Kies nu, of Gij mij wilt hebben leelijk en oud, en een nederige echtgenoote, tot mijn dood toe, of jong en schoon, met de kans dat ik met minnaars zal omgaan."

Diep zuchtende antwoordde de ridder: „Vrouwe, ik laat het aan Uw wijs bestier over. Kies zelve." „Heb ik dan meesterschap over U, zoodat ik mag kiezen wat mij lust?" vroeg zij. „Ja", was het antwoord. „Dan, bij mijn trouwe", klonk het, „zal ik schoon èn goed zijn; zoo trouw als ooit een echtgenoote geweest is, èn schoon als welke dame ook of koningin in de gansche wereld. Kijk!"

En toen zag de ridder dat zij inderdaad jong en schoon was en zij leefden met elkander in volmaakte vreugde tot het eind hunner dagen.

In hoofdzaak hetzelfde verhaal, maar toch met genoeg afwijkingen om elke gedachte aan ontleening van de eene of andere zijde uit te sluiten, is de geschiedenis van *Florent* in

de *Confessio Amantis* [1]) van Gower, den ouderen tijdgenoot van Chaucer. In 't kort zij de inhoud van Gowers dichtstuk hier medegedeeld.

Florent, een goed ridder en neef des keizers, wordt op een tocht gevangen genomen en naar de burcht zijns vijands gevoerd. Hij had zich namelijk de vijandschap van den heer der burcht op den hals gehaald doordat hij diens zoon Branchus verslagen had. De verwanten van Branchus, hoezeer van wraakzucht vervuld, dorsten den gevangene niet ter dood brengen uit hoofde zijner hooge geboorte. Om aan de moeielijkheid te ontsnappen, vindt de grootmoeder van Branchus er dit op uit, dat men aan Florent een vraag ter oplossing zal stellen en hem in 't leven laten, indien hij op de vraag het juiste antwoord weet te geven. De vraag is: wat vrouwen 't meest begeeren. Florent belooft bij eede de oplossing der vraag te willen zoeken, op den bepaalden dag terug te keeren en tevens den keizer te laten zweren, dat deze zelfs in 't ergste geval geen wraak zal nemen.

De ridder keert nu terug naar 's keizers hof, legt de vraag de wijsten van den lande voor, maar zonder baat. Eindelijk is de hem gestelde termijn verstreken, en om zijn eed gestand te doen, begeeft hij zich op weg terug naar de burcht zijns vijands. Voortrijdende ziet hij op eens een gruwelijke vrouwengestalte, leelijker dan hij ooit gezien had. Het wijf roept hem toe, dat zij weet wat hem redden kan, maar onder éénе voorwaarde: hij moet met haar trouwen. De ridder aarzelt, doch geeft eindelijk toe, in de overweging dat zoo'n oud mensch niet lang meer kon leven. Zoodoende komt hij 't gewenschte antwoord te weten.

Op de burcht aangekomen, begint Florent, in de hoop aan de beloofde echtverbintenis te ontsnappen, eerst al de antwoorden die hij verzameld had — met uitzondering van de hem door de heks gegevene — mede te deelen. De grootmoeder schudt het hoofd: hij moet sterven. Daarop geeft hij 't juiste

[1]) Ed. Morley, London 1889, Book I, 68 ff.

antwoord — vrouwen begeeren 't meest heerschappij — tot groote onsteltenis der oude dame, die de heks vervloekt en haar ten vure gedoemd wenscht.

Florent is nu vrij, en verplicht zijn woord aan zijn afzichtelijke weldoenster te houden. Hij geleidt haar zoo heimelijk mogelijk naar zijn kasteel, waar zij gebaad en prachtig uitgedost wordt, maar in haar mooie plunje nog leelijker lijkt dan ooit.

In den bruidsnacht keert Florent zich af van zijn weerzinwekkende vrouw. Doch ondanks zijn tegenstreven omhelst zij hem, en als hij zijn gelaat naar haar toekeert, glanst het vertrek in stralend licht en aanschouwt hij tot zijn verbazing een schoone jonge vrouw van achttien jaren. Nog heeft hij een proef te doorstaan, want hij moet kiezen of hij wil hebben dat zijn vrouw jong en bekoorlijk over dag en leelijk 's nachts, dan wel schoon des nachts en leelijk over dag zij.

Niet in staat te beslissen, laat hij de keuze aan haar over, waarop zij ter belooning van zijn onderworpenheid verklaart altoos schoon te willen wezen. Zij is de dochter van den koning van Sicilië, en was betooverd geworden door haar stiefmoeder totdat zij de liefde en onderdanigheid van een onvergelijkelijk ridder zou gewonnen hebben. De betoovering was nu geweken, en het echtpaar leefde gelukkig tot den einde toe.

Blijkbaar onafhankelijk van Chaucer en Gower, is hetzelfde hoofdmotief behandeld in de fragmentarische ballade getiteld *The Marriage of Sir Gawaine* [1]) en de romance *The Weddynge of Sir Gawen and Dame Ragnell* [2]). Beide stukken verschillen zakelijk zóó weinig van elkaar, dat de makers de stof naar dezelfde overlevering moeten bewerkt hebben. Een kenmerkend onderscheid tusschen de voorstelling van de geschiedenis in deze twee gedichten en de boven behandelde verhalen, is dat hier niet een ridder, maar Arthur zelf in nood verkeert en daaruit alleen gered wordt door de opofferende trouw van

[1]) Percy's *Reliques*, 1794, III, 350. Child, *Ballads*, Part II, 288, N°. 31. Madden, *Syr Gawayne*; Londen, 1839, p. 288.

[2]) Madden, *Syr Gawayne*, p. 298.

Gawain. De inhoud van ballade en romance laat zich samenvatten als volgt.

Op zekeren dag gebeurde het dat koning Arthur op de jacht zich door zijn drift laat vervoeren om een hert zóóver te vervolgen dat hij uit het gezicht raakt van zijn geleide. Plotseling ziet hij vóór zich een baron van monsterachtige grootte, die een veete heeft tegen Arthur, daar deze hem onrechtmatig van zijn land beroofd heeft om het te schenken aan Sir Gawain. De grimmige baron, die zich bekend maakt als Gromersomer Joure, heeft nu Arthur in zijne macht en wil hem dooden, doch laat zich verbidden en is bereid den koning vooralsnog vrij te laten gaan, mits deze belooft na twaalf maanden op dezelfde plek terug te komen en naar waarheid te zeggen wat vrouwen 't meest begeeren. Slaagt hij daarin niet, dan zal hij moeten sterven.

Mismoedig rijdt Arthur terug naar zijn residentie en thuis gekomen deelt hij zijn neef Gawain meê wat hem overkomen is. Deze geeft zijn oom den raad er op uit te gaan en ieder man of vrouw de oplossing van 't raadsel te vragen, terwijl hij zelf met hetzelfde doel wil uittrekken. Gaandeweg verzamelen zij op hun tochten allerlei antwoorden, die zij ieder in een groot boek opschrijven.

In de laatste maand vóór den fatalen termijn, terwijl Arthur naar 't woud van Inglewood rijdt, ontmoet hij een afzichtelijk wijf, dat hem beleefd groet en te kennen geeft dat zijn leven in hare macht is. Zij is bereid hem de vereischte inlichting te geven, bijaldien hij haar één verzoek wil inwilligen, namelijk Gawain haar ten huwelijk geven.

Arthur wil nog niet dadelijk beloven aan haar verzoek te voldoen, daar hij eerst Gawain moet raadplegen. Met kommer in 't hart keert hij huiswaarts om Gawain te vertellen wat de dame, wier naam Vrouwe Ragnell is, eischte. Onmiddellijk is Gawain bereid om zijn oom den dienst te bewijzen dat hij de dame trouwt. Nu keert Arthur terug naar de dame, die de gewenschte inlichting geeft: vrouwen begeeren 't meest meesterschap over de mannen.

Bemoedigd rijdt nu Arthur verder totdat hij Gromer ontmoet. Hij overhandigt dezen de twee boeken met antwoorden, die de baron nauwlettend doorziet. De uitkomst van zijn onderzoek is dat Arthur moet sterven.

Nu komt de koning voor den dag met het antwoord van de leelijke dame. De baron, hevig onthutst, zegt dat Ragnell zijn zuster is, vervloekt haar en wenscht dat zij verbrand worde.

Zoo aan den dood ontstapt, zoekt Arthur Ragnell weder op, en rijdt met haar naar de hofstad. Aldaar aangekomen verzoekt zij den koning Gawain te ontbieden. Deze belooft haar trouw.

Na 't bruiloftsmaal, waarbij Ragnell van een beestachtige vraatzucht blijk geeft, leggen de jonggehuwden zich te bed. Als Gawain met zijn buitengewone hoffelijkheid verklaart, ten einde aan haar uitnoodiging te voldoen, dat hij nog meer wil doen dan haar kussen, ziet hij haar plots veranderd in een beeldschoone jonkvrouw. Daarop vraagt zij hoe hij haar wil hebben: schoon des nachts en leelijk over dag, of omgekeerd. Hij laat de keuze geheel aan haar, waarop zij verklaart altoos schoon te zullen wezen zoowel over dag als des nachts. Door de tooverspreuken van haar stiefmoeder was zij tot wanstaltigheid veroordeeld totdat de beste ridder van Engeland haar huwen en volkomen heerschappij over zich zelven geven zou.

Gawain is overgelukkig, en als hij zijn schoone jonge vrouw aan 't hof voorstelt, is de vreugde algemeen.

De tot hiertoe behandelde dichterlijke vertellingen hebben alle, behalve de gedaanteverwisseling van een oud leelijk wijf in een schoone jonge vrouw, ook dit met elkaar gemeen, dat bij wijze van raadsel aan een des doods schuldige de beantwoording wordt opgelegd van de vraag wat vrouwen 't meest begeeren: een motief dat verwantschap vertoont met het raadsel van de Sphinx en van ettelijke soortgelijke raadselvragen in Indische sprookjes. Dit thema nu ontbreekt geheel in de ballade getiteld *King Henry* [1]), waarin alleen sprake is van

[1]) Walter Scott, *Minstrelsy of the Scottish Border*, 1802, II. 132; Child, *Ballads* Part II. 297, N°. 32.

de gedaanteverwisseling. Wat deze ballade te lezen geeft, komt neer op 't volgende.

Koning Henry zit, na gejaagd te hebben, in de jachthut, toen een gruwelijke vrouwelijke gestalte binnentreedt, doet alsof zij thuis is en roept „vleesch! vleesch!" Op de vraag des konings wat voor vleesch hij haar zou kunnen aanbieden, verlangt zij zijn ros, dat zij op huid en haar na geheel opeet. Daarna verorbert zij zijn jachthonden, voorts zijn ganzenarenden. Na dat alles ingezwolgen te hebben, eischt zij een teug wijns, die haar in de huid van 't paard wordt toegediend. Daarop roept zij „een bed! een bed!" en beveelt den koning naast haar te liggen. Nu ontbreken in een der lezingen enkele regels, waarin zonder twijfel de gedaanteverwisseling beschreven werd, want in de slotverzen geeft de vrouw te kennen dat de koning de eerste hoofsche ridder geweest is die haar alles wat zij wilde gegeven heeft. Volgens de lezing van Walter Scott, zegt zij:

„For I was witched to a ghastly shape,
All by my stepdame's skill,
Till I should meet with a courteous knight
Wad gie me all my will."

Deze laatste bijzonderheid komt geheel overeen met wat men vindt bij Gower en de gedichten over 't huwelijk van Heer Gawain. Alle vier gedichten hebben in tegenstelling tot wat men bij Chaucer aantreft dit gemeen, dat de heldin hare gedrochtelijke gestalte te danken heeft aan betoovering door hare stiefmoeder, terwijl zij bij Chaucer een goddelijk wezen of goede fee is. Welke van beide voorstellingen dichter bij de oorspronkelijke staat, is een punt dat later ter sprake zal komen.

Volgens Walter Scott zou de bron van de zooeven behandelde ballade de Oudnoorsche Saga van Hrolf Kraki zijn, waarin 't volgende avontuur van koning Helgi verteld wordt. Eens dat Helgi 's nachts alleen in een donkere hut zat, hoorde hij daarbuiten luid geween. Medelijdend opende hij de deur en een ellendige vrouwelijke gestalte trad binnen. Niet tevreden

met onder dak te wezen, verlangt zij toegelaten te worden tot zijn legerstede, met de verzekering dat zijn leven afhing van de inwilliging van haar verzoek. De koning nam haar in bed op, maar wendde zich van haar af.

Toen de morgen was aangebroken en hij om zich heen blikte, zag hij dat een beeldschoone vrouw aan zijn zijde lag, die hem met liefde vervulde. Zij vertelde hem dat zij van 't geslacht der Elven was en door een wreede stiefmoeder betooverd om zoo leelijk te zijn totdat zij tot het bed van een vorst zou toegelaten worden. Zij had bij veel koningen aanzoek gedaan, maar Helgi was de eerste die haar verzoek had ingewilligd.

De schoone jonkvrouw „actis pro praestito beneficio gratiis, discessum maturans, a rege formae ejus illecebris capto comprimitur." Daarop laat zij Helgi beloven dat hij 't kind hetwelk zij zal ter wereld brengen zal erkennen. Toen hij later in gebreke bleef zijn belofte te houden, kwam de vrouw bij hem terug en dwong hem door bedreigingen en vervloekingen het kind aan te nemen. Dit kind was Skulda, die doordat zij zoowel menschelijke als bovenaardsche trekken beërfde, opgroeide tot een verwonderlijke en vreeselijke vrouw [1]).

Met uitzondering der vermelding van Skulda, komt het avontuur van Helgi te zeer overeen met dat van Koning Henry en de ridders in de behandelde vertellingen dan dat de opsteller van de Saga het uit zich zelven zou verzonnen hebben. Dat de Saga de bron zou wezen, zooals Walter Scott meende, is volstrekt onaanemelijk: het verhaal moet langs een of anderen weg van de Britsche eilanden, waar het thema zooveel uitloopers heeft, naar Skandinavisch gebied zijn overgebracht.

Het onderwerp van Chaucer's vertelling is door latere Engelsche schrijvers herhaaldelijk behandeld. Een lijst daarvan geeft de Heer Maynadier op blz. 196, vg. Hij vermeldt ook

[1]) *Fornaldar Sögur*, Rafn, I. 30 ff., ch. XV; Torfaeus *Historia Hrolfi Krakii* ch. VIII.

Voltaire's gedicht *Ce qui plaît aux Dames*, waarvan, gelijk men weet, Bilderdijk's *Ridder Sox* een vrije vertaling is. Aan wien Voltaire zijn stof ontleend heeft, is, voor zoover ik weet, nog niet opgespoord. Vermoedelijk hebben er Normandisch-Fransche bewerkingen van hetzelfde thema bestaan. Dit vermoeden is gegrond op de omstandigheid dat de naam Gawain, al komt die in Engelsche gedichten voor, duidelijk de Noord-Fransche vorm is van den naam die verlatijnscht luidt Waleganus, Middel-Nederlandsch Walewein, Welsh Gualchmai. Hoe zou dat Gawain anders dan door 't Fransch in 't Engelsch gekomen zijn?

De geheele vertelling bij Chaucer en wat daarmede overeenkomt, bestaat kennelijk uit een handige samenkoppeling van twee hoofdbestanddeelen: de verplichting om 't rechte antwoord te zoeken op de vraag wat vrouwen 't meest begeeren, en de gedaanteverwisseling van een oud, leelijk wijf in een jonge, schoone vrouw. Van dit laatste bestanddeel nu heeft men, m. i. met volle recht, de min of meer verwijderde bron aangewezen in de sagenrijke oude Iersche letterkunde.

Een der grondigste en veelzijdigste kenners der Iersche taal en letterkunde, Whitley Stokes, is de eerste geweest die de aandacht gevestigd heeft op de overeenkomst van 't verhaal der gedaanteverwisseling in de ballade van Sir Gawain, de vertelling van Chaucer, van Gower enz. met een Iersche sage in de *Cóir Anmann*, een verzameling van overleveringen omtrent den oorsprong der bijnamen van oude Iersche koningen. In de *Academy*, jaargang 1892, N°. van 23 April, waar genoemde geleerde mededeeling doet van zijn ontdekking, geeft hij een Engelsche vertaling van bedoelde sage, bewaard in 't Boek van Ballymote. Op den inhoud van dit verhaal, waarvan later door denzelfden schrijver een andere redactie in tekst en vertolking is gegeven in zijn uitgave van de *Cóir Anmann* [1]), komen we later terug. Hier zij alleen nog toe-

[1]) *Irische Texte*, mit Uebersetzung und Wörterbuch herausg. von Wh. Stoke und E. Windisch III, 2, 70.

gevoegd dat in de *Academy*, na de vertaling van de sage in de *Cóir Anmann*, vermeld wordt dat een verkorte vorm van 't verhaal voorkomt in Holiday's Keating, p. 340, Malony's vertaling, p. 243; voorts een minderwaardige lezing in 't Boek van Lecan, en nog een derde in 't zgn. *Boek van Hy Maine*.

Een Iersch gedicht over het zelfde onderwerp vindt men p. 210 van 't Boek van Leinster, „een HS. van 't midden der 12de eeuw; en dewijl dat gedicht waarschijnlijk vervaardigd is in de 11de eeuw, zoo niet vroeger, is er reden om een Keltischen oorsprong toe te kennen aan een voorval dat niet alleen den grondslag uitmaakt van een schoone Engelsche ballade, maar ook in vers gebracht werd door Gower en door Chaucer". Het opstel in de *Academy* besluit aldus: „De leelijke heks der ballade schijnt ontleend aan „La damoisele hydeuse" in den *Perceval* van Chrestien de Troyes, vv. 5996—6015 (zie Child, IV, 502). Chrestien schreef dit gedicht omstreeks het jaar 1175 en er is weinig twijfel aan, of hij heeft, al of niet rechtstreeks, uit Bretonsche bronnen geput".

In de Iersche bewerkingen der sage wordt de gedaanteverwisseling in verband gebracht met de geschiedenis van een vorstenzoon die bestemd is eenmaal een beroemd heerscher te worden. Maar terwijl in eenige van die verhalen Niall de held is, hij die later vermaard zou worden als Niall Nóigeallach, d. i. Niall van de Negen Gijzels [1]), speelt in andere lezingen Lugaid Laigde, die in zijn jeugd Macniad heette die rol. Dit verschil is op zich zelve reeds voldoende om de overtuiging te wekken dat het verband gelegd tusschen de blijkbaar mythische metamorphose en bepaalde historische personen, niet oorspronkelijk is, en eerst uitgedacht kan zijn

[1]) Hij heet zijn vader in de regeering opgevolgd te zijn in 376; en gesneuveld in Frankrijk in 405, door de hand van Eochaid, den zoon van Enna Cennselach, vorst van Leinster. Wat van hem verteld wordt in *Cóir Anmann* (*Ir. Texte* III, 338) is, zoo niet geheel, dan toch grootendeels legendarisch, o.a. zijn tocht naar Letavia (Gallië) en Italië om een rijk te zoeken. De vermelding van Saksen en Franken van wie hij gijzelaars zou genomen hebben, bewijst een volslagen gebrek aan tijdrekenkundige kennis, en is daarenboven ongerijmd.

in een tijd toen de ware beteekenis van die gedaantewisseling niet meer gevoeld werd.

Behalve de in de *Academy* vermelde lezingen van 't verhaal komt in 't Boek van Ballymote voor een andere, vertaald in O'Grady's *Silva Gadelica*. Daar dit werk mij ontoegankelijk is, laat ik hier den verkorten inhoud volgen van de sage, zooals die in 't werk van Maynadier [1]) voorkomt.

Eochaid, koning van Ierland, had vier zoons bij zijn gemalin, en één zoon, Niall, bij een gevangene Angelsaksische prinses. Ondanks de vijandschap der koningin, gelukte het Niall als prins aan 't hof te Temair (Tara) erkend te worden en zijne moeder met het koninklijk purper te doen bekleeden.

Eenigen tijd later gingen Niall en zijn broeders op de jacht. Vermoeid en dorstig zochten zij een waterbron. Zij vonden er een bewaakt door een gruwelijk oud wijf. Toen Fergus, een der oudere broeders haar om een dronk vroeg; verklaarde zij hem dien te willen toestaan, indien hij haar wilde kussen. Fergus weigerde en ging onverrichter zake terug.

Met de twee volgende broeders ging het evenzoo. De vierde liet zich bewegen haar even een kus te geven, maar ook niet meer, waarop het wijf zeide: „Have thou a mere contact of Tara!" En deze voorspelling werd bewaarheid, want twee afstammelingen van den prins heerschten een tijd lang in Ierland, maar geen van de oudere broeders.

Eindelijk ging Niall en kwam bij 't wijf om een dronk te vragen. Zij verklaarde hem 't verlangde te zullen geven op bovenvermelde voorwaarde. „Behalve u te kussen", antwoordde hij, „wil ik u wel omhelzen." Toen hij haar in de armen sloot en aankeek, was er in de gansche wereld geen jonge vrouw bevalliger van gang en schooner van voorkomen.

„Wie zijt gij", zei de verbaasde jongeling. „Ik ben de Koninklijke Heerschappij", antwoordde zij. „Koning van Tara, ik ben de Koninklijke Heerschappij." Ga nu terug naar uw broeders met het water. Uwe kinderen en kleinkinderen zullen

---

[1]) P. 27, vgg.

voor altijd het koninkrijk bezitten. Intusschen, geef uw broeders geen water totdat zij u hun geboorterecht afstaan." „Het zal geschieden", zeide Niall. Toen nam hij afscheid van haar en bracht zijn broeders water, doch diende het hun niet toe totdat zij aan al de voorwaarden die hij eischte voldaan hadden.

Ten nauwste met dezen vorm der sage verwant is die welke aangetroffen wordt in een gedicht van Cua hua Lotchain in den facsimile-tekst van 't Boek van Leinster, fol. 33. Het gedicht bezingt den lof van de hoofdstad Tara (Temair Breg), doch is voor 't grootste gedeelte gewijd aan de romantische geschiedenis van den jongen Niall. Daar 't alleszins merkwaardige stuk, voor zoover ik weet, nog niet in druk is uitgegeven noch vertaald, zij hier in 't kort de geschiedenis van Niall volgens 't gedicht medegedeeld.

Eochu, opperkoning van Ierland, had op een krijgstocht in Alba (d. i. Schotland) de prinses Cairenn gevangen gemaakt, haar naar Ierland medegevoerd en bij haar een zoon verwekt, Niall. Uit ergernis en nijd hierover lieten de koningin Mongfind en hare zonen door hun huurlingen 't kind te vondeling leggen, geheel naakt, ver weg in de vlakte van Tara, waar het wicht ellendig zou omgekomen zijn, indien niet de wakkere geleerde Torna zich zijner ontfermd had, in spijt van 't uitgevaardigde verbod. Torna nam het kind met zich mede en voedde het te zijnen huize op.

Toen Niall den leeftijd van negen jaren bereikt had, was hij een knaap van verblindende schoonheid: de haren op zijn hoofd waren een wonder in de oogen der mannen van Ierland; zijn haarstaart was schooner dan gelouterd goud; helderder dan waslichten was het achterhoofd van den zoon van Cairenn. Het scheelde niet veel of de menschen versmachtten (of: vielen dood) en verzonken in dolle liefde wegens die buitengewone schoonheid bij 't aanschouwen van den knaap.

Toen was het dat Niall naar de hoofdstad bij zijn vader gebracht werd, die hem aanstonds als zoon erkende, onbekommerd om 't misnoegen van Mongfind. Niall verheugde zich

weldra zoozeer in de gunst zijns vaders, dat hij de invrijheidstelling zijner moeder, die zooveel geleden had, wist te bewerken, en toen Mongfind dat trachtte te verhinderen, wist hij door zijn manhaftig optreden haar zoo'n schrik in te boezemen dat zij toegaf.

Na verloop van eenigen tijd gingen de vijf zonen van Eochu, nl. Ailell, Fiachra, Fergus, Brian en Niall een tocht doen door Ierland. Eens, terwijl zij na gejaagd te hebben in de wildernis gebrek aan drinkwater hadden, zei de oudste: „Laat een van uliedeu er op uitgaan om drinkwater te halen." Bereidwillig rees toen Fiachra op, nam zijn beker in de linkerhand, zijn speer in de vuist, zijn jachthond aan een touw. Naar buiten gegaan, ontdekte hij weldra een bron, waarbij een schoon drinkvat. Aan den rand ontwaarde hij een oud wijf met een vervaarlijk grooten mond en scherpe uitstekende tanden. „O Fiachra," zeide zij, „indien gij een dronk uit de heldere bron van mij wilt hebben, paar u dan met mij." Fiachra werd van schrik bevangen en kwam bij zijn broeders terug, bewerende geen goede bron met frisch water gevonden te hebben. Twee andere broeders maken zich nu op met hetzelfde doel, doch het vergaat hun evenzoo als den oudsten; ook zij komen onverrichterzake terug. Toen begaf Brian zich naar de bron waar de tooverheks zich bevond. Hij had den moed haar een enkelen kus te geven, waarvoor zij hem prees en beloofde dat hij eenmaal aanzien zou genieten in Tara, maar voldaan was zij niet, zoodat ook hij geen water kreeg.

Nu was het de beurt van den bij zijn halfbroeders gehaten Niall. Deze rees op, schooner dan ooit, en kwam bij het water, waar hij een weerzinwekkende gedaante zag: een oud wijf met grijze haren; lange tanden, niet kleiner dan knuppels, alsof het ossenhorens waren, staken haar uit den mond tot over de schouders. Het wijf verklaarde dat zij Niall geen dronk zou toestaan, tenzij hij zich met haar paarde. De moedige jonkman gaf gehoor aan haren eisch. Zij drukte haar mond op zijne lippen; hij sloot haar in zijne armen, alsof het zijn eigen vrouw was. Als hij over 't kleed voor zich uit

blikte, had het vrijen een gelukkig gevolg[1]): hoe schoon ook de zon zij aan 't hemelgewelf, schooner nog was de glans der jonkvrouw. Haar gelaat was rood als purper; haar nek helder blank als glas; heur haar geel als de irisbloem. Verbaasd vraagt Niall: „Wat voor gedaante hebt gij aangenomen aan de kim der vlakte van Teltown? Gij zijt schooner, bekoorlijke blondharige jonkvrouw, dan een menschelijke gedaante."

„De afschuw dien gij voor mijn gelaat gevoeldet," hernam zij, „heeft u niet verhinderd uwe taak te volbrengen. Dit is het begin der heerschappij over Tara, waarom gevechten en worstelingen zullen geschieden. Sta op, Niall, opdat de groote belofte die gij op u genomen hebt niet tot schande worde. Ga naar Fermoy en Teltown en vertoon u aan de aanzienlijken van Ierland. De dronk waarvoor gij gekomen zijt over de hellingen der dichte wouden zal de dronk van uw triomf zijn."

Verder geeft zij den moedigen jongeling raad omtrent hetgeen hij te doen heeft om zijn halfbroeders te dwingen afstand te doen van hun geboorterecht.

In 't vervolg van 't gedicht wordt dan de geschiedenis van Niall voortgezet; hij heeft nog andere beproevingen te doorstaan, doch die kunnen als niet onmiddellijk in verband staande met de geschiedenis der gedaanteverwisseling, hier met stilzwijgen worden voorbijgegaan.

Meer afwijkend, hoewel in hoofdzaak hetzelfde verhaal behelzende, zijn de redacties, waarin niet Niall, maar Lugaid als de held optreedt. De inhoud van de vertelling in de *Cóir Anmann*, die gelijk bovenvermeld, door Whitley Stokes in dubbele lezing is medegedeeld, komt in 't kort neer op 't volgende.

Koning Daire Doimthech had vijf zonen, allen Lugaid geheeten. Er was voorspeld dat een van hen de heerschappij over Ierland zou erlangen. Eens dat de prinsen een wedren hielden, vroeg Daire aan een druide, welke zoon na hem de heerschappij zou bekomen. De druide antwoordde dat er een

[1]) Eigenlijk: „Ging men onder een gelukkig teeken tot het vrijen," *fó sen docuas don tochm(arc)*. Vgl. *Irische Texte* III, p. 468: *ní fó sen i tancas din tochmarc.*

reekalf met goudschijn zich zou vertoonen, en dat de zoon, die het ving, hem, Daire, als koning zou opvolgen.

Het reekalf kwam, Daire's zonen vervolgden het, doch een magische mist kwam opzetten, die het dier aan hun oogen onttrok. Niettemin zetten zij de jacht voort, totdat eindelijk Macniad, die later Lugaid Laigde zou heeten, het dier ving en doodde. Toen kwam er een groote sneeuwstorm opzetten, en een der zonen ging er op uit, om huisvesting te zoeken. Hij vond een mooi huis, waarin een groot vuur brandde, overvloed van voedsel en drank was, benevens zilveren schotels en een bed van wit brons. In 't huis zag men een oud wijf met spitse uitstekende tanden en vuil aangedaan. „Wat wilt gij?" vroeg zij Lugaid Corb. „Ik zoek een bed", was het antwoord. „Gij zult het hebben, indien gij bij mij wilt slapen." Hij weigerde, ging terug naar zijn broeders en zeide geen huis gevonden te hebben. De andere prinsen, behalve Macniad, gingen nu achtereenvolgens naar 't huis, doch alle met denzelfden uitslag. Eindelijk ging Lugaid Laigde. Hij verklaarde zich bereid om aan haar eisch te voldoen. Het oude wijf besteeg het bed en Lugaid volgde haar. Toen scheen het hem dat de glans van haar gelaat was de opkomende zon in de Meimaand. Zij droeg een purperen gewaad en had schoonkleurige haren. Haar geur geleek die van een welriekenden kruidhof. Toen bekende hij haar, en zij sprak: „Uw tocht is gelukkig voor u; ik ben de Heerschappij en U zal het Koningschap over Ierland geworden".

Wat er verder volgt is weinig meer dan een herhaling van 't voorgaande en zeer onhandig toegevoegd. Aan 't slot wordt, geheel in strijd met het voorgaande, gezegd dat Conn van de Honderd Veldslagen opperkoning werd van Ierland na den dood van Daire, en dat Lugaid Laigde kroonprins werd van Munster. Trouwens, het geheele stuk getuigt van een weinig oordeelkundige behandeling der stof. Terecht maakt dan ook Maynadier [1]) de opmerking dat hier twee geheel verschillende

[1]) Op. c. 27.

voorstellingen dooreengehaspeld zijn. Als de druide naar waarheid de toekomst voorspelt, is 't oude wijf dat de heerschappij is, overbodig; en anderzijds is zij wat zij beweert te zijn, welk nut heeft Macniad dan van 't reekalf en de voorspelling van den druide? Men mag gerust zeggen dat ook in andere opzichten de redactie met Lugaid als held in oorspronkelijkheid bij de andere achterstaat. Dit geldt ook van een andere lezing der Lugaid-geschiedenis, welke door Maynadier [1]) volgens een hem door Dr. Robinson verstrekt uittreksel wordt medegedeeld.

Koning Daire had zeven (lees vijf?) zonen, alle Lugaid geheeten. Hij had ook een wonderbaarlijk reekalf, waarop zijn zonen jacht maakten en dat zij doodden. Daarna wordt verteld dat de prinsen in een huis den nacht willen doorbrengen. Terwijl zij daar bij 't vuur gezeten waren, treedt een afzichtelijk oud wijf binnen. Zij dreigde alle te betooveren, tenzij een der broeders bij haar wilde slapen. Lugaid Laigde is bereid zich voor de anderen op te offeren. Toen, „terwijl 't vuur donker werd" veranderde de heks in een schoone vrouw. Op de vraag van den verbaasden jongeling, gaf zij ten antwoord: „Ik ben de heerschappij van Ierland en Schotland." Voorts gaf zij hem te kennen dat hij toch niet bij haar zou liggen, daar die eer bewaard was voor een zoon die hem eenmaal zou geboren worden, nl. Lugaid de Groote, die voorbestemd was om groot te wezen als koning, en ook als druide, ziener en dichter.

Na een overzicht gegeven te hebben van de verschillende bewerkingen der stof, ga ik er toe over een verklaring te beproeven van 't ontstaan der sage: de grondslagen op te sporen waarop een primitieve verbeelding haar gebouw heeft opgetrokken.

De eerste vraag die zich hier voordoet, is: wat is de eigenlijke beteekenis der gedaanteverwisseling? Mijns inziens, is het oorspronkelijk een natuurmythe, en wel een zeer doorzichtige. Dat oude, leelijke wijf is de Nacht, die, wanneer

[1]) Op. c. 29.

de jonge Dagvorst, de Zonneheld genaakt, om zoo te zeggen met haar samenkomt [1]), overgaat in de schoone, blonde Aurora. Een toespeling op het oorspronkelijk mythische karakter van den jongen held, is, naar het mij toeschijnt, vervat in de beschrijving van de schitterende schoonheid, van de helderder dan waskaarsen lichtende haren van den negenjarigen knaap. Ik zie in de geheele beschrijving van die glansrijke verschijning eenige oude mythische trekken, die de dichter bij overlevering kende en te pas bracht, al begreep hij niet de beteekenis er van. Wat in den mythe een wezenlijk kenmerkende eigenschap was, werd bij hem een doelloos sieraad.

Maar — en dit is de tweede vraag — indien de schoone jonkvrouw Aurora verbeeldt, hoe kan zij zich dan „de Heerschappij" noemen? Het antwoord zou niet moeilijk wezen, als het verhaal op Indischen bodem speelde. De godin van den dageraad, Uṣas, aan wie zooveel schoone Vedische liederen gewijd zijn, wordt steeds voorgesteld als een rijke dame, *maghonī*, die over schatten beschikt. In Ṛgveda 7, 75, 5 heet het van haar dat zij is *sūryasya yóṣā citrāmaghā rāyá īçe vásūnām*, d. i. „de vrouw des Zonnegods, zij die schitterenden rijkdom heeft, gebiedt over een schat van goederen." Elders [2]) wordt van haar gezegd dat zij is *víçvasyéçānā pā́rthivasya vásvaḥ*, meesteres van alle aardsche goed, zij, de *yuvatíḥ çukrávāsāḥ*, de jonkvrouw met schitterend gewaad. Zij wordt door haar vereerders aangeroepen, opdat zij hun haar milde gaven schenke. Bijv. Ṛv. 6, 65, 6 bidt de zanger: *suvīraṃ rayíṃ gṛṇaté rirīhi, urugāyám ádhi dhehi çrávo naḥ*, schenk den zanger bezitting rijk aan mannen; verleen ons wijdverbreiden roem." Een meermalen voorkomend epitheton van haar, *híraṇyavarṇā* [3]), goudkleurig, slaat in de eerste plaats op haar voorkomen, maar staat toch ook in verband met haar

[1]) Vgl. de woorden voor „samenkomst", Skr. *saṅgama* Lat. *coitus* in hun verschillende toepassingen.

[2]) Ṛv. 1, 113, 7.

[3]) Ṛv. 7, 61, 2; 77, 2.

rijkdom. Een nagalm van die voorstelling is ons gezegde: „de morgenstond, heeft goud in den mond.”

Gewoonlijk wordt Uṣas betiteld als *duhitá diváḥ*, dochter des hemels, hetgeen niet wegneemt dat zij toch jonger is dan de nacht, voortkomt uit den nacht, en als zoodanig dan ook heet: *Bhágasya svásā*, *Váruṇasya jāmíḥ* [1]), Bhaga's zuster, Varuṇa's vrouwelijke verwante, hetgeen haar stempelt tot een zuster der Āditya's, dus als voortgekomen uit Aditi, de wereldmoeder.

Uit de hier aangehaalde plaatsen uit den Veda, en nog veel andere, blijkt voldoende dat Uṣas rijkdom en roem kan verleenen, maar dat is nog niet hetzelfde als heerschappij, koningsmacht. Doch ook dit zal men gereedelijk kunnen verklaren indien men mag veronderstellen dat de oude Iersche mythologie voorstellingen bezat welke met Indische overeenkomen: een veronderstelling waartegen in beginsel geen redelijk bezwaar kan ingebracht worden. Bij de Indiërs is het gewone woord voor de koninklijke majesteit, *çrī*; in samenstelling ook *rājaçrī*, de heerlijkheid of fortuin des konings; of *rājyaçrī*, de heerlijkheid der koninklijke waardigheid, de soevereiniteit. Deze heet zinnebeeldig de tweede wettige vrouw des konings. Nu drukt *çrī*, eigenlijk luister, ook uit: fortuin, vermogen, rijkdom, heerlijkheid. Verpersoonlijkt is Çrī de godin der Fortuin en der Schoonheid, en de gemalin van den krachtigen goddelijken held Viṣṇu. Dat de figuur van Çri zich ontwikkeld heeft uit die van Uṣas is niet twijfelachtig, want uit Mahābhārata I, 1146, vgg. blijkt dat zij geboren is bij het karnen van den Oceaan door de goden en Asura's, d. i. uit de wenteling van dag en nacht. Een der bijnamen van de godin Çrī is *padmā*, rozenroode lotus, wat op hare natuurlijke verwantschap met de *ῥοδοδάκτυλος* Ἠώς wijst. Begrijpt men dat Çrī niets anders is dan een ontwikkeling van Uṣas, dan laat het zich gereedelijk verklaren hoe het komt dat de vereering van Uṣas, zoo levendig in den Vedischen tijd, later

[1]) Rv. 1, 123, 5.

in 't geheel geen spoor achtergelaten heeft. Dit zou dan slechts in schijn het geval wezen, de vereering gebleven, alleen de naam veranderd zijn [1]).

Passen wij de vergelijking Çrî = Uṣas toe op de Iersche sage, dan is het niet moeielijk te verklaren dat een als wonderbaarlijk vertelsel voortlevende oude, niet recht meer begrepen mythe, waarin sprake is van de vereeniging van een jeugdigen held met de jonkvrouw die de heerschappij is en tot heerschappij in staat stelt — beide komt feitelijk op hetzelfde neêr —, dat zulk een vertelsel in verband werd gebracht met de geschiedenis van zekere half historische, half legendarische vorsten, wier lotgevallen aan 't wonderbaarlijke grenzen. Wat in 't bijzonder het geval van Niall betreft, zou men 't verhaal in plat proza overbrengende kunnen zeggen: „door de gunst der Fortuin heeft Niall de heerschappij verworven, waarop hij als onechte zoon geen aanspraak kon doen gelden.”

Oppervlakkig beschouwd, schijnt de boven beproefde verklaring van de oorspronkelijke beteekenis der gedaanteverwisseling in strijd met hetgeen de *Cóir Anmann* te lezen geeft. Daar toch wordt gezegd dat de glans van haar gelaat was als de opkomende zon in de Meimaand en haar geur als die van een welriekenden kruidhof. Hieruit zou men opmaken dat bedoeld is niet de dageraad, het begin van den dag, maar de lente, de aanvang des jaars, of van 't schoone jaargetijde. Nu is het zeer wel mogelijk dat reeds in den ouderen tijd, toen de natuurmythe nog als zoodanig begrepen werd, deze werd opgevat als te doelen op de lente. Daarin is niets wat bevreemden kan. Het is een algemeene regel in de natuurmythen dat verschijnselen van 't jaar worden beschouwd als analoog aan verschijnselen van den dag. Het jaar is, om zoo te zeggen, een groote dag. Zelfs in de taal komt die naieve neiging om analogie te vinden tot uitdrukking. Bijv. terwijl

[1]) Een opmerkelijke plaats is Rv. 6, 64, 1: *ud u çriyá uṣáso rócamānā ásthur apā́ṃ ná ūrmáyo ruçantaḥ*, de lichtende ochtendstralen verrezen om te schitteren, enz.

de Indische Uṣás, de Grieksche Ἠώς, de Latijnsche Aurora, de Litausche Auszrà den ochtend van den dag aanduidt, was in den grond hetzelfde woord, Austara, enz. bij de Germanen de benaming van de godin der lente [1]).

Het spreekt van zelf dat de verklaring der sage, welke mijzelven aannemelijk toeschijnt, geen aanspraak maakt op zekerheid. Wij weten zeer weinig van de oude Iersche mythologie, en zelfs dat weinige is niet onvervalscht tot ons gekomen. Zoolang het bewijs ontbreekt dat de Kelten dezelfde of nagenoeg dezelfde voorstellingen ontrent Aurora en de Geluksgodin geëerfd hadden als de Indiërs, moeten wij ons vergenoegen met min of meer waarschijnlijke gissingen [2]). Indië en Ierland liggen ver van elkander, zal men misschien zeggen. Ja, dat is ook ook zoo, maar toch komt het voor dat Kelten en Indiërs gemeenschappelijk erfgoed bezitten dat bij alle Europeesche stamverwanten te loor is gegaan; o. a. de eigenaardig vrouwelijke vormen der telwoorden voor drie en vier.

Om nu tot ons uitgangspunt terug te keeren en te besluiten, vat ik mijne meening aldus samen: men mag, met Whitley Stokes, als bewezen aannemen dat de min of meer verwijderde bron van 't verhaal der gedaanteverwisseling te vinden is in de Iersche sage. Wat echter 't andere bestanddeel der vertelling bij Chaucer, Gower, in de ballade van Sir Gawain enz. aangaat, daarvan is de oorsprong nog niet ontdekt.

---

[1]) De benaming der Meimaand cét-am stempelt haar als 't begin des jaars of des zomers; hetgeen hier op hetzelfde neêrkomt, dewijl de zomer de dag is, en de winter de nacht.

[2]) Bekend is de Iersche godin des rijkdoms onder den naam van Ana, Anae; hetzelfde woord als appellatief beteekent zoowel voorspoed als rijkdom. Wat de spelling betreft, zij verwezen naar Kuno Meyer's *Contributions* in *Archiv für Celtische Lexikographie*, p. 89.

GETUIGEN EN SCHRIFTELIJK BEWIJS.

BIJDRAGE VAN DEN HEER

S. J. FOCKEMA ANDREAE.

Het is opmerkelijk, hoe in de historie, ook in de rechtshistorie, zekere ontwikkelingen zich soms herhalen.

Onder vele geeft daarvan een staaltje de ontwikkeling van het schriftelijk bewijs uit het getuigenbewijs.

Wij zien dit plastisch voor ons in de Lex Ribuariorum LIX 1, 2, 4, 5.

De hoofdinhoud van deze plaatsen, waarop het hier voor ons aankomt, kan aldus worden samengevat:

Wie van een gesloten koop een schriftelijk bewijs verlangt kan de handelingen, die te bewijzen zullen zijn, ter terechtzitting doen plaats hebben. Er wordt dan een akte van opgemaakt, en deze wordt — al naar het belang der zaak — door zeven of twaalf getuigen bevestigd.

Wordt later de rechtshandeling betwist, en ontkent de partij de waarheid van hetgeen de hem voorgelegde oorkonde over de zaak bevat, dan moet het bewijs daarvan geleverd worden en wel bij formeele betwisting hierdoor dat de „cancellarius", de gerechtsschrijver met eedhelpers en de getuigen bij de handeling de waarheid bezweren van hetgeen in de oorkonde staat.

Wil de tegenpartij ook van dien eed van den „cancellarius" niet weten, en verzet hij zich hiertegen, dan volgt een gerechtelijk duel tusschen den schrijver en dengeen, die zijn eed weerde. In het kort dus, niettegenstaande er eene akte, een

tot bewijs opgemaakt geschrift is, moet door mondelinge verklaringen worden bewezen.

Behalve — en nu volgt de overgang — wanneer de cancellarius dood is: dan mag hij, die van de akte gebruik wil maken, de echtheid van de handteekening van den cancellarius staven met drie andere akten, door hem onderteekend.

Daargelaten of er nu nog bevestigings-eeden te zweren zijn, nu wordt toch — dit is duidelijk — door de oorkonde zelve, nadat hare echtheid waarschijnlijk is gemaakt, bewezen, hetgeen anders moest blijken door mondelinge verklaringen.

Latere bronnen laten ons nu in sommige opzichten eene gelijke ontwikkeling zien hier te lande.

Geèn wonder; eene akte kan eerst dan aan zegels en handteekeningen volle bewijskracht ontleenen, als de zegels, handteekeningen of handmerken bekend, herkenbaar en onbedenkelijk zijn. En zoover komt het in lang niet. Weinig personen hadden een voldoend zegel, even weinig misschien hadden eene kenmerkende handteekening en de merken of kruisen hadden veelal zoo weinig individueels, dat men hierop niet af kon gaan.

Bewijskracht hadden al vroeg de schepenenakten; trouwens, hiervoor bestonden dan ook de waarborgen, waarop het aankwam. De akten moesten veelal geschreven zijn door den klerk, en niet zelden ingeschreven in zijn register; zij moesten gezegeld zijn, òf met de zegels van ten minste een bepaald aantal schepenen, òf met een bijzonder gerechtszegel. En deze zegels zullen veelal herkenbaar en betrouwbaar zijn geweest. Men zorgde er ook voor, dat zij het waren. Te Utrecht was b.v. voorgeschreven (L. Alb 50): dat men het zegel van een overleden schepen op den dag zijner begrafenis op het stadhuis in stukken zou slaan, opdat er geen misbruik van zou kunnen worden gemaakt. En het gerechtszegel werd zorgvuldig bewaard, in Ravenstein (1522) zelfs in een kist met niet minder dan 7 ongelijk werkende sloten, van welker sleutels elk der schepenen een in handen had.

Was er nog geen gerechtszegel, en hadden niet alle schepenen, die over de akte stonden, een eigen zegel dan werd er gehandeld, als b. v. in eene Schoonhovensche schepenakte van 1297 (v. d. Bergh, Oorkb. II, 533): De schepenen verklaren aan het slot „Omdat dit waer is, ende wiit hoerden ende saghen, hebben wy desen brief beseghelt met onsen seghelen, ende des wy Yemo Botterman ende Ghisebrecht Kevelaert ghene seghele en hebben, soe oercondе wy alle dese bescrevene vorwaerden onder dese voerghenoemde scepene (seghele) [1]) die desen brief beseghelt hebben."

Hier oorkonden de schepenen op schrift. Zij kunnen het echter ook mondeling doen; hunne mondelinge verklaring „schepenkennisse" heeft dezelfde bewijskracht als een schepenbrief. Men heeft zelfs aanvankelijk, als ik wel zie, den laatsten als niets anders beschouwd, dan als een op schrift gebracht getuigenis [2]).

Bij herhaling lezen wij, dat brieven van schout en gerecht, of schout en schepenen volkomen geloof verdienen, zonder dat er eenig recolement, of eenige recognitie noodig is, b. v. Cost. Eemsche kwartier en Overkwartier 1596 (v. d. Water I, 426 vlg. a. 56, 58) en Bunschoten 1533 a. 18, 19, dat is, als ik het goed begrijp, zonder dat de zegelaars behoeven te komen verklaren, dat dit hunne zegels zijn, en dat zij inderdaad over de akte gestaan hebben, dat de zaken zich hebben toegedragen, zooals in de oorkonde staat. Zulk eene *uitdrukkelijke* toekenning van bewijskracht aan de akte zonder meer, is het best hieruit te verklaren, dat in vroeger jaren de bewijskracht niet lag in de akte op zich zelve, maar veeleer in de mondeling bevestigde akte.

---

[1]) Dit woord „seghele" staat niet in den tekst bij Van den Bergh, maar ik durf wel gissen, dat het er in behoort.

[2]) Zeer opmerkelijk wordt in eene Eening tusschen Otto van Asperen en Willem van Duvenvoorde van 1336 (Versl.rbr. II, 122) gesproken van eene verbintenis „voer den richter en voer vier wittaftige buermanne, die dat *wittelycke tucheden* mit *open brieven* off mit *den monde*."

Later blijft dan naast den schepenbrief ook de schepenkennis bewijskracht behouden.

Maar, men houdt er rekening mee, dat de heugenis, ook van schepenen niet eindeloos duurt en schrijft daarom veelal voor, dat hun getuigenis niet langer van kracht is, dan — deze beperking is de meest gewone — 6 weken na hunne aftreding. Willen zij voor hunne verklaringen eene langere bewijskracht verzekeren, dan kunnen zij op sommige plaatsen dezen weg inslaan, dat zij tijdig het voor hen voorgevallene aan de nieuwe schepenen meedeelen, die er dan c. q. een bewijskrachtige verklaring over kunnen afleggen (b. v. Zutphen I. B. § 31).

Maar meer gebruikelijk is, dat zij binnen den fatalen termijn over het voor hen gebeurde een schepenbrief doen opmaken en dien verzegelen. Hunne zoo authentiek op schrift gebrachte verklaring behoudt bewijskracht.

En nog op eene andere wijze ontstaat, kan men zeggen uit de mondelinge schepenenverklaring een schriftelijk bewijsmiddel

Omtrent de rechtshandelingen, die voor schepenen plaats hebben, wordt veelal eene aanteekening gesteld in des klerken register. Alvorens later getuigenis over de zaak af te leggen, kunnen de schepenen hunne memorie opfrisschen door dit register in te zien; zij getuigen „uit het register", zooals meermalen wordt gezegd. Langzamerhand zien wij op enkele plaatsen de meening veld winnen, dat uit het register kan worden getuigd niet slechts door schepenen, maar ook door den klerk, die het heeft gehouden. En dan is men op weg naar den regel, dien wij later aantreffen, „dat het schepenenregister sal sijn een eeuwich register, houdende deselve kennissen soe goet alsoff sy overzegelingen hadden." Scherpenisse 1528 § 98 (Versl.rbr. III, 440). Zoo wordt dan de bewijskracht van de mondelinge verklaring naar het protocol verlegd.

Het getuigenis, dat het eerst naast dat van schepenen en gerechtslieden kracht heeft erlangd, was dat van bij eene rechtshandeling geroepen getuigen. Deze dragen verschillende namen: dedingslieden of overlieden, als zij geroepen worden

bij een koop: wijnkoops- of lijfkoopslieden, bij boedelscheiding: magescheitsluden, bij zoenverdragen: moetsoensluden, bij huwelijkscontracten, hylicksluden.

Aanvankelijk mag als regel worden beschouwd, dat hunne *verklaring* bewijst, ook als er van de handeling, die zij bijwoonden, eene akte is opgemaakt. Dit komt o. a. aardig uit in een aantal ordels van den Drentschen etstoel.

In 1447 is meer dan eens (bl. 29) sprake van dedingslieden, die brief en zegel gegeven hebben over eene rechtshandeling; wordt deze betwist, dan moeten de dedingsluiden „dat zegel yestenn met oeren eedt".

In 1462 wordt een brief „stantafftich" verklaard, indien hij, die er zich op beroept, „den brieff beholden magh met dengehnen, die dair in benoempt staen".

In 1517 wordt iemand, die een „scheides-cedulle" in rechte heeft overgelegd, bij vonnis voorgeschreven, die met dezelfde „dedinges- ende scheidesluden" te betuigen.

Bovendien — en dit is misschien wel het opmerkelijkste — bij herhaling wordt beslist, dat men brieven kan weerleggen met de „scheidesluden" of andere getuigen, „de in den breven benoempt staen".

En de geldende opvatting blijkt nog eens duidelijk in eene Groningsche akte van 1379 (Gron. oorkb. II, 44), eene uitspraak van rechters van Hunsingo en burgemeesters en raad van Groningen, die zeggen te hebben gehoord en verstaan „hore beyder tughe, beyde in brieven bezeghelt, ende oec van levendighen tughen, de voer ons ghebracht worden".

Langzamerhand krijgen ook particulieren zegels en handteekeningen, waarop men kan afgaan en winnen dus de akten, die de zegels van partijen en getuigen dragen, in kracht.

Aardige rechtsgebruiken steunen de betrouwbaarheid der gezegelde akten. In Gelderland o. a. is het tot in de tweede helft der 15de eeuw gebruikelijk en rechtmatig, scheldbrieven aan te plakken tegen wie hunne gezegelde verbintenissen niet nakomen, en daarbij in teekeningen minachting voor hun zegel uit te drukken.

Te Utrecht wordt de naam van hem, die „siins zeghels misseken hadde" openlijk bekend gemaakt, opdat hem elc man te voren zie, wien hi borghet".

En in verschillende steden komen personen, die hun cachet verloren hebben, dit voor het gerecht verklaren, opdat niemand schade lijde, als het in verkeerde handen komt.

Om een paar voorbeelden te geven, naar eenige Kamper akten (Ov. Bijdr. III, 87) komt iemand voor den raad verklaren, dat hij zijn zegel — dat er zoo en zoo uitziet — heeft verloren en niemand, of alleen bepaalde genoemden onder dat zegel iets schuldig is; en de raad verklaart dan: „heeft dair anders jemant op toe seggen, die spreke nu ende niet hiernamaels, of die raet en wil dair gene woirde van hoeren, want hie syn segel vernien wil".

En zoo komt in 1439 Gheryt Aerntz voor het gerecht van Leiden verklaren „bi sinen ghestaefden eede ten heilighen, hoe dat hem voirtyts syn buedel uut synre mouwe gesneden wart, dair syn zeghel in was, ende bleef verloren"; hij verklaart dan eveneens onder eede, dat hij niemand onder zijn zegel iets schuldig is.

Zoo komt de onderhandsche akte in eere.

En nog op andere wijze komt het tot schriftelijk bewijs van handelingen, die voor getuigen hebben plaats gehad.

Ook op de memorie van deze getuigen kon men maar gedurende een korten tijd vertrouwen, evenals op die van schepenen, dit zag men zeer goed in, en zoo werd hier en daar gebruikelijk, en voor sommige rechtshandelingen voorgeschreven, dat de getuigen binnen een bepaalden termijn omtrent de rechtshandeling, waarbij zij geroepen waren, verklaring kwamen afleggen voor het gerecht, of een ambtenaar, die dan hiervan eene akte opmaakte. Zoo noodig bewees dan de akte de verklaring en deze was bewijskrachtig, omdat zij binnen een bepaalden termijn was afgelegd. Zoo ging het met het, aan het gerecht megedeelde, mondelinge testament, zoo

1) Vgl. G. van Hasselt. Oorsprong v. h. Hof van Gelderland. 70, 71, 75.

met het te protocol gebrachte huwelijkscontract, zoo met de voor ambtenaren van den burgelijken stand afgelegde verklaring omtrent feiten van staat.

Nog in onze wet hebben wij deze ontwikkelingsphase voor oogen; de mondelinge verklaring van hem, die eene geboorte moet aangeven, is gedurende drie dagen vertrouwbaar verklaard; legt hij ze binnen dien tijd af voor den bevoegden ambtenaar, dan bewijst de akte, door dezen hiervan opgemaakt, de verklaring, en deze verklaring het feit der geboorte.

CLAEUWEYNDT.

BIJDRAGE VAN DEN HEER

S. J. FOCKEMA ANDREAE.

In de middeleeuwen was de rechter streng beperkt in den tijd gedurende welken hij terecht kon zitten.

Hij mocht niet beginnen, voordat de zon op was, dat is zeker. In enkele bronnen van buiten onze grenzen vinden wij hieraan nog herinnerd in het antwoord, dat de rechter ontvangt op zijne vraag, of hij de zitting mag openen. In een formulier, door Foeringer meegedeeld in het Oberbairische Archiv (Burchard, Die Hegung der deutschen Gerichte bl. 69) wordt de vraag bevestigend beantwoord op dezen grond: „nachdem Got die sun hat lassen auf geen uber guet und pess, laub und grass."

Onze Nederlandsche dingtalen plegen van geen tijd van beginnen uitdrukkelijk te gewagen; volgens deze vraagt de rechter in den regel slechts, of de dag „soo oudt ende soo veer is gegaan (Dirksland Versl. rbr. II, 286) of het „soo goeds tijds is aan den dag", dat hij vierschaar maken mag (Haarlem Versl. rbr. II, 632) en het antwoord luidt eenvoudig bevestigend.

In verschillende rechtsbronnen van omstreeks 1400 (b.v. Heusden 1395, Schoorle 1401, Kennemerland 1404) wordt den rechter voorgeschreven, dat hij moet beginnen vóór den middag.

Ook aan een bepaalden tijd om de zitting te eindigen, is de rechter gebonden. Aanvankelijk is dit zeker hier en daar de middag geweest. Om een paar voorbeelden te noemen, in

Over-Betuwe 1493 (Versl. rbr. III, 30) vraagt de rechter het laatste oordeel: „off hy uytgerigt ende die sonne sich geweynt heeft", en naar de dingtaal van Nijmegen (bl. 453) moet de klager wachten „soe lange als die sonne sich geweindt heefft."

De Landbrief van Nijmegen spreekt van het laatste oordeel, gewezen op de vraag van den schout, „of hy uytgericht en de sonne sich gewendt heeft, ind dat gericht geeyndt is" (Gr. Geld. Plach. 1e App. bl. 3). Te Leiden moet de schout bij berechting van doodslag wachten „went de sonne haer hoogste gedaen heeft van den dage". Te Heusden wijzen de schepenen, dat de heer ter terechtzitting zal beiden (tot) „weyndende der zonne". En naar ik vermoed, mag ik hier ook aanhalen de Stichtsche dingtaal, volgens welke de rechter moet wachten „thent die sonne claerweent" (haer wendt?) Naar de Delftsche dingtaal wacht men op den laatsten verschijndag op een van doodslag betichten tot den middag: „Comt hy dan nyet voert binnen climmender sonnen ende binnen staende werff, dat hy dan vellich is van synen lyve ende van synn goede; ende soe gheeft die rechter een van den scepenen: den dach te kennen, ende als die clocke twaelf geslegen heeft, soe comen die scepenen voert, ende die een, die den dach heeft te kennen, die seyt aldus: Heer rechter, wildy horen van den dach te kennen? Ja. Ja. Ick kenne, dat die dach aldus gegaan is, dat die sonne haer hoechste geleden heeft van desen daghe.

Niet overal echter hield men zich aan deze tijdsbepaling. Over onze grenzen waren er ongetwijfeld een aantal streken, waar men het etmaal in drieën verdeelde, 12—8 v.m., 8—4, 4—12. Burchard geeft t. a. p. verschillende aanhalingen uit Grimm's Weisthümer, waaruit dit blijkt (bl. 68); om er een te noemen, een hofrecht van Emmen in het Luzernsche, aldus: Ee man anhept ze richten sol man erfaren ob es tag zyt sye. Die gnossen sollen eins dritten theils tages dargan, und einen dritten teil da bliben und einen dritten theil wider dannen gan".

Misschien mogen wij uit enkele Nederlandsche bronnen, die

4 uur namiddags als den sluitingstijd aanwijzen, wel opmaken, dat men ook hier te lande hier en daar een dergelijke verdeeling van den dag in drieën heeft gekend.

En waar men aanvankelijk den middagtijd als eindpunt had aangenomen, ging men spoedig den regel wat verzachten door in te voeren, dat de rechter de zitting ook na den middag mocht voortzetten zoo noodig, indien hij hiertoe bij de opening verlof had gevraagd. Om al dadelijk een voorbeeld te noemen, naar de Dingtaal van Tiel vraagt de voorspraak in eene klacht om doodslag een vonnis „ooft hem verlaetten, het waer mit zwaren gedinghe off mit vonnis der scepen off mitt enighen dinghen ende die sonne weynden, off si dan soe wael richten mochten, ghelijc off die sonne climmende weer.... Hierop wordt dan bevestigend geantwoord. [1])

En zoo vraagt ook naar de Diemer dingtaal de voorspraak: „of die sonne worde sinkende en de dach haer wende, en het over middach ginck, of het yet schaden mocht aan zijn recht, alsoo als hij 't ter goeder tijt bewaert?" Ook hier is ongetwijfeld het niet vermelde antwoord bevestigend geweest.

Maar dan is er toch stellig een vast eind aan de zitting, de zonsondergang. Het wordt niet altijd vermeld. In het handvest van Heusden van 1395 b.v. wordt van eenige terechtzittingen gezegd, dat de eischers er zich voor den middag moeten aanmelden, en in tegenstelling daarmee, dat zij in de jaargedingen mogen opkomen, zoolang als de rechter zit. Die jaargedingen duren dus zeker na den middag, maar er staat niet hoe lang.

---

[1]) In dit opzicht is merkwaardig het Landr. van Tieler- en Bommelerwaarden van 1466 (Gr. Geld. Placb. 1e App. 83). Hier was vermoedelijk langzamerhand ingeslopen het houden of voortzetten van de terechtzittingen na den middag.

Het landrecht van 1466 stelt zich hiertegen te weer door te bepalen, dat men voortaan in de gerechtsbanken „rigten, regt wijsen en alles *bij klimmender sonnen* nae den Landtreght" zal mogen doen „dat men *van olts* nae den middaghe *bij sinckender sonnen* te doen pleegh. Maar — zoo voegt men er nu bij — als de rechter het tijdig bedongen heeft, mag hij ook rechten na den middag.

Maar het wordt ons wel gezegd b.v. in Ravestein 1533 a. 17 en Meghem 1527 a. 17, waar de zonsondergang als het einde van den gerechtstijd wordt aangeduid.

Ik moest dit voorop zetten, alvorens uwe aandacht te bepalen bij het woord, dat ik in den aanvang noemde „claeweynd", „claewend", welks beteekenis met den uitersten gerechtstijd samenhangt.

De eerste plaats, waar het woord voorkomt, is een Amsterdamsche dingtaal, die over de berechting van doodslag handelt. Zij staat op het standpunt, dat ik zooeven besprak, dat de zitting na den middag kan worden voortgezet, mits hiertoe tijdig verlof is gevraagd. De klager vraagt daarom in den aanvang „of die zonne worde sijnkende ende den dach clawende ende het over middag droghe, oft hem yet scaden mocht an zijn rechte, alsoe hijt ter goeder tijt bewaert heeft...... Het vonnis luidt, dat het hem niet schaden zal.

De tijd, waarop de dag „clawende" wordt of „clawent", is dus naar deze plaats de middag, daaraan is niet te twijfelen.

Maar er zijn andere, waar even ontwijfelbaar het woord clauwend een anderen zin heeft.

Vooreerst in eene Over-Betuwsche dingtaal (Versl. rbr. III, 30). Daar wordt het geval behandeld, dat de rechter verlof heeft gevraagd, voor den middag op te staan, en na den middag weer te gaan zitten. Hij is opgestaan, en is na den middag weer gaan zitten en nu vervolgt de dingtaal post alia: dan, als die richter dunckt, dat die sonne onder is, soe sall hy een vragen, offt claueynd is; soe wyst men jae, soe verre als sonne onder is".

Het is duidelijk, hier kan clauweyndt niet anders aanduiden, dan den tijd van of na zonsondergang.

Dezelfde beteekenis heeft het woord in het protocol van een hofgerecht te Putten (mijne Bijdragen III, 148 vlg.).

Hier vraagt de ambtman, die het voorzitterschap bekleedt een ordel, hoe lang hij wachten moet, of er ook partijen verschijnen. Het ordel luidt: soe langhe als die sonne schynt".

Nadat er nu een aantal zaken zijn behandeld vermeldt het stuk dat er niemand meer opkomt, en vervolgt dan: „ende soet nv clauweyndt geworden ind die zonne onder gegaen wass, soe hefft der volmechtige richter.... opgeklopt ind dat gerichte geeyndiget.... En het stuk eindigt: „Actum op Dinsdag an den avont na zonnen schyn 15 Juli 1547.

Duidelijk genoeg. [1])

In denzelfden zin vinden wij de clauwending in eene Friesche plaats, waarvan ons medelid Van Helten eene betere lezing — die vroeger slechts viel te gissen — naar een handschrift heeft hersteld.

Naar het Friesche Schoutenrecht §§ 28 en 56 behoeft men niet langer te recht te staan dan tot „sonna sedel", „also langh als dyoe sonne schynt." En nu bevat datzelfde Schoutenrecht eene plaats (§ 27), die bij Richthofen tot opschrift de vraag voert, „Doerma an stride staen efter sonna schyne?" Op de vraag: behoeft men ten strijde te staan (ten gerechtelijken kampstrijde n.l.) na zonsondergang? moet de plaats dus een antwoord geven. En zij zegt: „als dio sonne sigande is ende dio ku dae clewendene detht soene thoer di fria Fresa efterdam dis deys an stride with staen, omdat hy eer gret ne was." Zoo moest het antwoord luiden, dat wisten wij uit de andere plaatsen, en wij kunnen moeilijk twijfelen, of de woorden, „als.... dio ku dae clewendene deth" beteekenen, als de zon ondergaat.

---

[1]) Mocht men nog twijfelen, of dat opkloppen na zonsondorgang geschiedde, dan helpt een gerichtssignaet van een hofgerecht van Putten van 8 October 1560 ons uit de twijfeling.

Hier komt de gecommitteerde ambtman „nae noen omtrent die clocke vijff" verifieeren, wat zijn volmachtige richter heeft verricht.

Dan vraagt deze nog een ordel, en dan ten slotte „off die sonne gedaelt ende ondergegaan" is en of hij dus de zitting mag verdagen tot den volgenden dag.

Nu, den 8sten October gaat de zon om groot 5 uur onder en het verwondert ons niet, het proces-verbaal aldus te zien vervolgen, dat zij, aan wie het ordel is gevraagd „daernae inder locht gesien vnd voir recht gewesen hebben, dat die son ondergegaen.... were".

Is dit zoo, dan moeten wij Fruin's gissing laten vallen, volgens welke de Friesche schrijver zich hier den dag zou hebben voorgesteld in de gedaante van eene koe, die, als zij ophoudt te klimmen en begint te dalen, de klauwen wendt. Dit zou te pas komen, als er sprake was van den middag, niet van zonsondergang. Wij moeten dan òf denken aan de koe, die gaat liggen, òf hopen op een nog beter handschrift, dat de koe uit deze plaats doet verdwijnen.

Wij hebben dus nu drie plaatsen voor ons, waar het woord stellig op een anderen tijd van den dag wijst, dan in de Amsterdamsche dingtaal.

Eene bewijsplaats van over onze grenzen, waarop Fruin de aandacht vestigde [1]), kan ons, naar het mij voorkomt, geen licht geven.

Het is eene oorkonde over een grensproces in Tudorfer mark in Westfalen in 1480 (Grimm Weisth. III, 90). De voorspreker vraagt daar, als men tot het uiterste op de tegenpartij heeft gewacht, een ordel: „na dem de dach verklart, unde de sunne vppe den hoghesten gewest clawendich were, des also tostundt", of nu de rechter de in het gelijk gestelde partij niet in het bezit van het betwiste mag stellen? Het begin van de plaats is duidelijk „na dem de dach verklart" beteekent, dat de dag begonnen is, dat de zon is opgegaan; in eene plaats uit Bremen (Grimm RA. II, 439) lezen wij, dat de rechter de zitting mag openen „want sik de sunne verhoget und de dach verclairet heft." Maar wat is verder de zin? Dat hangt vooral hiervan af, wanneer in Tudorf in 1480 de terechtzittingen werden gesloten. Dit nu is mij niet gebleken. Wel weten wij, dat in eene andere Westfaalsche plaats, Eikel, tegen 1500 de terechtzittingen duurden van 1 uur 's namiddags tot zonsondergang) (Grimm Weisth. III, 61). Is dit hier in Tudorfer mark ook het geval geweest, dan schijnt mij de waarschijnlijkste beteekenis van de aangehaalde plaats: daar het morgen geweest is en de zon op het hoogste heeft gestaan, en nu ondergaat, zooals het

---

[1]) Verspreide Geschr. VI. 409.

behoort, m. a. w. aangezien de perioden van den dag nu zijn verloopen, die moesten aanbreken voordat de zaak als geëindigd kon worden beschouwd. Is dit de zin — ik durf niet stellig spreken — dan zou clawendich ook hier op den tijd van zonsondergang wijzen.

Wij hebben dus vóór ons de uitdrukkingen:
de dag wordt „clawende", of „clawent", (Amsterdam),
de zon is „clawendich", of het is „clawendich" (Tudorf),
de koe doet de „clewendene" (Friesch schoutenrecht),
het is „klauweyndt" (Gelderland).

Als niet taalkundige durf ik over het verband en de beteekenis dier uitdrukkingen geen oordeel uitspreken. Immers, ik weet niet, of de taal toelaat, dat men in plaats van: de dag wendt haar klauwen, of de zon wendt haar klauwen zegt, de dag „clawent", de zon is „clawendich".

Bovendien schijnt het vreemd, dat, als in enkele plaatsen de uitdrukking den middag aanduidt, zij in andere en daaronder in eene Friesche, niet ouder dan de 13[de] eeuw, op den tijd van zonsondergang wijst.

Ik spreek daarom zelf niet meer dan een *non liquet* uit en vraag slechts aan de taalkundigen: blijft uwe aandacht aan de vraag schenken.

Zonder zelfs een *vermoeden* over eenig verband uit te spreken zou ik er dan de vraag bij willen voegen: Dit „claw" kan toch niet in eenig opzicht verwant zijn met dat andere, dat een deel, een kavel, een rechtsgebied beteekent?

GEWONE VERGADERING

DER

AFDEELING
TAAL-, LETTER-, GESCHIEDKUNDIGE EN WIJSGEERIGE
WETENSCHAPPEN,

GEHOUDEN DEN 15den JUNI 1908.

Tegenwoordig de heeren: CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Voorzitter, S. A. NABER, KERN, DE HARTOG, ASSER, VERDAM, DE LOUTER, SIJMONS, MULLER, FOCKEMA ANDREAE, SPEYER, HAMAKER, VAN LEEUWEN, BLOK, J. J. M. DE GROOT, CALAND, WILDEBOER, HESSELING, WOLTJER, OPPENHEIM, J. V. DE GROOT, UHLENBECK, SIX, J. C. NABER, BAVINCK, VAN DER VLUGT en KARSTEN, Secretaris.

De notulen der vorige vergadering worden gelezen en goedgekeurd.

Ingekomen zijn:

Een brief van den Minister van Binnenl. Zaken dd. 25 Mei inhoudende de mededeeling dat de benoeming van den Heer Chantepie de la Saussaye tot voorzitter en den Heer Naber tot ondervoorzitter door Hare Majesteit zijn bekrachtigd.

De ondervoorzitter, die de vergadering geopend heeft, begroet alsnu den Heer Saussaye als voorzitter en deze neemt de leiding der vergadering over en brengt in enkele diep gevoelde bewoordingen hulde aan den afgetreden voorzitter Prof. H. Kern, vooral er op wijzende hoezeer zijn vriendelijke huma-

niteit steeds de beste verstandhouding tusschen leden onderling zoowel als met het bestuur heeft levendig gehouden.

Verder is ingekomen een brief meldende het overlijden van ons buitenlandsch medelid Fr. Bücheler, wiens nagedachtenis de voorzitter hulde brengt, en een verzoek van het Nederlandsch taal en letterkundig Congres op 26 tot 28 Augustus te houden om een vertegenwoordiger der K. A. af te vaardigen. De Heer Hesseling wil die taak op zich nemen.

Daar de Heer de Goeje om gezondheidsredenen verhinderd zal zijn om het Congres voor Oostersche talen te Kopenhagen bij te wonen, stelt de Heer J. J. M. de Groot zich beschikbaar met den Heer Speijer onze regeering aldaar te vertegenwoordigen.

Hierna leest de Heer Fockema Andreae de beide mededeelingen voor, die hij, daar zich geen spreker voor deze vergadering had aangemeld, welwillend op het laatste oogenblik ten beste wilde geven.

De eerste schetst den aard en de veranderingen der schriftelijke en mondelinge bewijsmiddelen, die in de middeleeuwen vooral bij koop en verkoop in zwang waren.

Prof. Asser dankt den spreker voor zijn hoogst belangrijke historische mededeelingen, die toont hoe allengs het schriftelijke bewijsmiddel terecht de overwinning behaalde en het mondelinge op den achtergrond drong. Hij spreekt de wensch uit dat men heden ten dage niet trachte hierop te reageeren en het laatste bewijsmiddel weder op den voorgrond te brengen, waarvoor wel eenige vrees bestaat.

De tweede mededeeling gold het geheimzinnige woord „klauwendt", of „klauweindt", waarover indertijd Rob. Fruin reeds geschreven heeft en dat in enkele middeleeuwsche monumenten voorkomend een tijd van den dag aanwijst, hetzij den middag hetzij zonsondergang, waarop de terechtzitting gesloten werd. Geen der aanwezigen was bij machte over afleiding en eigenlijke beteekenis van dit woord eenig licht te verspreiden. Beide stukken zullen worden opgenomen in de Verslagen en Mededeelingen.

Bij de rondvraag biedt de Heer Uhlenbeck aan een hand-

schrift van den Heer R. van der Meulen over „Hollandsche scheeps- en zeetermen bij de Russen"; de HH. Kern en Kluyver zullen verslag uitbrengen of het geschikt is voor uitgave in de werken der Akademie.

De Heer van Leeuwen biedt zijn tweede uitgave aan van Menanders fragmenten, en de Heer Verdam de door hem omgewerkte uitgaaf van den Ferguut, weleer door Eelco Verwijs in 't licht gegeven.

Hierna wordt de vergadering gesloten.

GEWONE VERGADERING

DER

AFDEELING
TAAL-, LETTER-, GESCHIEDKUNDIGE EN WIJSGEERIGE WETENSCHAPPEN,

GEHOUDEN DEN 14en SEPTEMBER 1908.

Tegenwoordig de Heeren: CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Voorzitter, S. A. NABER, VAN DE SANDE BAKHUYZEN, KERN, VAN DER WIJCK, DE SAVORNIN LOHMAN, ASSER, VERDAM, DE LOUTER, MULLER, SPEIJER, HAMAKER, HOUTSMA, VAN LEEUWEN, KLUYVER, DE BEAUFORT, WILDEBOER, VÖLTER, HEYMANS, HESSELING, WOLTJER, D'AULNIS DE BOUROUILL, OPPENHEIM, J. V. DE GROOT, J. J. P. VALETON JR., BREDIUS, KUIPER, UHLENBECK, SIX, BOER, J. C. NABER, COLENBRANDER, TE WINKEL en KARSTEN, Secretaris.

De notulen der vorige vergadering worden gelezen en goedgekeurd.

Ingekomen zijn:

Een gedicht voor de Hoeufftwedstrijd getiteld *Martyris infans*, en van Mevrouw de Weduwe Polak-Stibbe de mededeeling van het overlijden van haar echtgenoot, lid der K. A.

Dit bericht geeft den Voorzitter aanleiding om een woord van hulde te wijden aan de nagedachtenis van Prof. H. J.

Polak, wiens leven door bevoegde hand zal beschreven worden.

Hierna brengt de Heer Hesselink verslag uit over het 30e Nederlandsche taal- en letterkundig Congres in Augustus te Leiden gehouden en door hem als afgevaardigde der Akademie bijgewoond.

Evenzoo leest Prof. Speijer het verslag voor over het Orientalisten Congres te Kopenhagen door hem en Prof. de Groot als vertegenwoordigers der regeering opgesteld en den Minister toegezonden.

De H.H. Kern en Kluyver brengen bij monde van den laatstgenoemde rapport uit over het manuskript van den Heer L. R. van der Meulen, over de Hollandsche zee en scheepstermen in het Russisch, ook bevattende artikelen over sommige Hollandsche termen zelf. Zij achten het in alle opzichten waardig om in de werken der Akademie te worden opgenomen. Een opmerking van den Heer Woltjer dat hij in de Nieuwe Rotterdamsche Courant een verslag heeft gelezen van een boek over hetzelfde ontwerp door een Rus behandeld, blijkt na eenig debat de leden niet te weerhouden om met nagenoeg algemeene stemmen tot den druk van het manuskript te besluiten, terwijl de Heer v. d. Meulen zal gewezen worden op de mededeeling in de N. R. C.

Hierna leest de Heer Bredius zijn mededeeling voor *over Johannes Simonsz. Torrentius.*

Geboren in 1589 verheugde deze schilder zich, vooral door zijn stillevens, tot in het jaar 1627 in veler bewondering, o. a. van Sandrart en Huygens. In dat jaar werd hij gevangen genomen wegens oneerbiedige uitlatingen over den godsdienst en wegens lichtzinnigen levenswandel. Uit tal van bescheiden wordt het proces, uitloopende op pijniging en veroordeeling tot 20 jaren gevangenstraf, uitvoerig geschetst, als een merkwaardige bijdrage voor de eigenaardige toestanden en rechtspleging dier dagen. Door tusschenkomst van Karel I van Engeland bij Prins Hendrik werd Torrentius ontslagen, leefde een tijdlang in Engeland en werd begraven te Amsterdam in de Nieuwe Kerk.

Van zijn stukken is niets meer over, wellicht ten gevolge van een eigenaardig procédé van kleurmenging dat hij gebruikte.

Daar de spreker zijn stuk elders zal publiceeren zal in de Verslagen en Mededeelingen slechts een kort overzicht daarvan worden opgenomen.

Enkele opmerkingen van de H.H. Six, Woltjer en Naber werden door den spreker beantwoord.

Na omvraag wordt de Vergadering gesloten.

VERSLAG

VAN DEN HEER D. C. HESSELING

OVER HET

30ste Nederlandsche Taal- en Letterkundig Congres.

De werkzaamheden van het 30ste „Nederlandsche Taal- en Letterkundig Congres", onder voorzitterschap van Dr. J. S. Speyer van 25—28 Augustus l.l. te Leiden gehouden, waren verdeeld over vergaderingen van de afzonderlike sekties en bijeenkomsten die alle Kongresleden wensten te verenigen. Op deze algemene vergaderingen, gelijk op de bijeenkomsten die bepaaldelik aan de belangen van de Nederlandse stam waren gewijd, kwamen onderwerpen ter sprake die met de bevordering van de studie der Nederlandse taal- én letterkunde in geen rechtstreeks verband stonden. Toch werden bij de behandeling daarvan de belangen van onze taal- en letterkunde niet uit het oog verloren.

Zo betoogde Dr. Bos in zijn voordracht „over de Nederlandsch-Belgische toenadering" dat een tolverbond tussen België en ons land niet wenselik was en ook wel niet tot stand zou komen, doch dat een toenadering op geestelik gebied betere uitkomsten beloofde.

Dr. Rudelsheim die het zelfde onderwerp, van Belgisch standpunt beschouwd, behandelde was het geheel eens met Dr. Bos, en toonde in biezonderheden aan hoezeer wederzijdse steun op taalgebied noodzakelik was. Met grote ingenomenheid

luisterde de vergadering naar de in zeer zuiver Nederlands uitgesproken mededelingen van de heer Tehupeiory, Dr. Djawa, die getuigde dat door beschaafde inlanders verbreiding der kennis van de Nederlandse taal ten zeerste wordt begeerd. Het grote belang dat Nederland heeft bij die verbreiding en de verplichting om haar te bevorderen had Dr. H. Kern uiteengezet.

De vergaderingen der onderscheiden afdeelingen waren druk bezocht en gaven aanleiding tot levendige debatten. De afdeling voor Taal- en Letterkunde verzocht en verkreeg van de algemene vergadering verlof om aan de vertegenwoordiger der Nederlandse Regering te verzoeken enige wensen aan die Regering kenbaar te maken; zij luiden: „De van regeringswege aangestelde eksamenkommissies mogen geen schriftelik werk om de vereenvoudigde spelling weren. De invoering van die spelling op de scholen wordt aan het gemeen overleg van de schoolautoriteiten overgelaten”.

Ook buiten de vergaderingen bestond in overvloed gelegenheid tot gedachtenwisseling tussen taalgenoten uit verschillende gewesten en landen. Dat dit verkeer, zeker een der grote voordelen aan ’t houden van de Taal- en Letterkundige Kongressen verbonden, op zo aantrekkelike wijze kon geschieden, was te danken aan de goede zorgen der Regelingskommissie die, van vele zijden gesteund, het verblijf te Leiden voor kongresleden en afgevaardigden zeer aangenaam heeft gemaakt.

Aanbevolen werd het volgende Kongres te Maastricht te doen plaats hebben. Deze afwijking van de gewoonte om beurtelings in een Noord-Nederlandse en in een Belgiese stad bijeen te komen, is het gevolg van de wens om het 32ste Kongres bijeen te roepen in Antwerpen, waar men in 1912 op luisterrijke wijze hoopt te herdenken dat vóór honderd jaar in die stad Hendrik Conscience werd geboren.

VERSLAG

OVER EENE VERHANDELING VAN DEN HEER R. VAN DER MEULEN:

„De Hollandsche Zee- en Scheepstermen in het Russisch".

De heer Dr. R. van der Meulen, die eerst aan de Leidsche Universiteit, daarna in Duitschland en in Rusland, de Balto-Slavische talen heeft bestudeerd, is op het denkbeeld gekomen de ettelijke honderden zee- en scheepstermen na te gaan, die het Russisch aan onze taal heeft ontleend. De vrucht van dat onderzoek is eene verhandeling geweest, die zijn leermeester Prof. Uhlenbeck in de vergadering van 15 Juni l.l. voor de werken der Akademie heeft aangeboden.

De ondergeteekenden, wien het uitbrengen van een verslag over dit werk werd opgedragen, meenen er een zeer gunstig oordeel over te mogen uitspreken. De titel is *De Hollandsche Zee- en Scheepstermen in het Russisch.* Met behulp van de woordenboeken voor de algemeene Russische taal en van technische werken heeft de schrijver een zeer groot aantal Russische zeetermen bijeengebracht, en door vergelijking met Nederlandsche termen uit vroeger en later tijd trachten vast te stellen, welke Russische termen blijkbaar uit het Nederlandsch zijn ontstaan. Doch het werk geeft nog meer dan de titel belooft. Want niet alleen heeft de schrijver eene uitvoerige lijst gemaakt van de Hollandsche en de Russische woorden die hij had te vermelden, maar hij heeft er ook een aantal min of meer uitvoerige artikelen bijgevoegd, waarin over de beteekenis der Nederlandsche termen wordt gehandeld. Daar-

door geeft hij als het ware ook eene aanvulling op de bestaande Nederlandsche zeemanswoordenboeken, en kan zijn werk van nut zijn ook nog voor anderen dan de beoefenaars der Slavische talen. Wie eenigszins met de oudere zeemanswoordenboeken bekend is, kan zich voorstellen welke bezwaren de schrijver hier had te overwinnen. Immers de tekst van die werken is vaak moeilijk te verstaan, zelfs voor deskundigen uit onzen tijd, te meer daar de beteekenis van termen die in gebruik zijn gebleven, stellig nu en dan eene wijziging heeft ondergaan.

De ondergeteekenden gelooven, dat de beschouwingen van den heer van der Meulen de aandacht der deskundigen verdienen. De door hem gemaakte lijst geeft een getuigenis van hetgeen het Russische zeewezen aan Nederland heeft te danken, en tot dusverre was dit nog door niemand zoo duidelijk in het licht gesteld. Uwe verslaggevers meenen daarom, dat dit geschrift waardig is vanwege de Akademie te worden gedrukt.

Utrecht, / *Leiden,* 14 *Sept.* 1908.

H. KERN.
A. KLUYVER.

JOHANNES SIJMONSZ. TORRENTIUS.

BIJDRAGE VAN DEN HEER

A. BREDIUS.

(UITTREKSEL.) [1]

De schilder, die zijn naam *„van der Beeck"* aldus vertaalde, misschien omdat zijn vader wegens minder prijzenswaardige handelingen de eerste tuchteling van het 1595 te Amsterdam ingewijde nieuwe tuchthuis was geweest, werd 1589 in die stad geboren. Hij huwde er 1612, 23 jaren oud, met *Neeltgen van Camp.*

Het huwelijk was niet gelukkig zooals een aantal documenten ons leeren; *Torrentius* schijnt echter ruimschoots schadevergoeding gezocht en — gevonden te hebben bij andere schoonen en dit heeft mede bijgedragen tot zijn val. Als schilder maakte hij, vooral door zijne voortreffelijke stillevens een grooten naam. *Huygens*, een ernstig kunstkritikus, noemt hem daarin „een wondermensch" en de schilder *Sandrart* zegt „dass fast „die Natur selbst hierinnen seiner Kunst zu weichen Ursach „gehabt und keine andere, neben Seinen Gemaelden in der- „gleichen bestehen können". Men dacht dat hij met tooverij omging als hij ze schilderde en begon hem te vereeren als een bizonder wezen. Hij werkte dit in de hand door een optreden als ware hij een vorst. Bij den kapper werd hij als zoodanig

[1]) De uitvoerige bijdrage zal in het Tijdschrift „Oud Holland" verschijnen.

aangesproken en bediend, op straat boog alles voor den vorstelijk in fluweel en satijn gekleeden sinjeur en alras had hij een grooten kring van vereerders. Hij schijnt uiterst vrijzinnige denkbeelden gehad te hebben en hield er van over de godsdienst te redekavelen. Een aantal verklaringen, soms zeer tegenstrijdige, doen ons vermoeden, dat hij wel eens wat heel oneerbiedig en lichtzinnig over de godsdienst sprak, iets wat de aandacht begon te trekken en hem eindelijk 30 Aug. 1627 in de gevangenis te Haarlem bracht. Men geloofde, dat hij der te Parijs opkomende secte der Broeders van den Rosen Cruce toegedaan was en onderwierp hem aan strenge verhooren. Daarbij kwam dat hij niet alleen stillevens maar ook onzedelijke onderwerpen schilderde, volgens Huygens van veel minder kunstwaarde dan die andere werken; men nam ze te Haarlem bij zijn vermogenden vriend *Christiaan Coppens* in beslag en maakte er een lijst van.

Te vergeefs trachtten invloedrijke vrienden waaronder de Oud-Burgem. Van der Laan en zijne twee zoons, te verklaren dat *Torrentius* een verdienstelijk, begaafd man was en geen godloochenaar, men geloofde ze niet en onderwierp den schilder ten slotte aan een hevige tortuur, na in den Haag bij de vijf vermaardste advocaten des lands om raad gevraagd te hebben. Dezen zeiden dat als er maar één getuige iemand God had hooren lasteren, de pijniging volkomen geoorloofd was.

Maar *Torrentius* bekende niet; al wat hij onder de vreesselijkste folteringen gezegd had was: o mijn Heer, o mijn God!

Wat nu te doen? Er was nog een middel: de *extraordinaire procedure.* Op die wijze kon men vermijden dat een advokaat tegen de uitspraak van het gerecht opkwam. De arme reeds zoo zwaar gestrafte *Torrentius* werd 25 Januari 1628 op kussens naar de terechtzitting gedragen die o. a. door Joncker *Lodewijck van Nassau* bijgewoond werd. Toen de advocaat *Schoorel* een pleitrede voor hem hield, en om voorloopig ontslag uit de hechtenis vroeg, zeide de Procureur dat het crimen extraordinaris was, (godslastering) dus ook de berechting extraordinaris, omdat het voor het volk gansch

schadelijk zoude zijn als zulke dingen in het publiek bepleit werden.

Nu volgde het vonnis van den Schout: wegens het crimen laesae Majestatis domini „metten viere ter doot toe verbrandt „ende zijn doot lichaem daernae buyten opt Galgeveldt aen „een staeck gestelt te werden", onder confiscatie zijner goederen.

Dit was de eisch van den Schout. De sententie der Heeren was: twintig jaren gevangenis!

Toch zou *Torrentius* maar $2\,^1/_2$ jaren in de gevangenis zitten. En hij had het er nog zoo kwaad niet. Hij werd door zijne vrienden van al het noodige rijkelijk voorzien (boven zijn stand zeggen de Heeren Burgemeesteren en Schepenen), na een poos mag zijn vrouw bij hem logeren, zijne vrienden een glas wijn met hem drinken.

Een door Prins Frederik Hendrik ondersteund verzoekschrift van den schilder, om ergens buiten Haarlem in een stille plaats te mogen schilderen wordt afgewezen, evenals de requesten aan het Hof van Holland en den Hoogen Raad om alsnog „ordinaris" berecht te worden, iets waarop *Torrentius* meende recht te hebben daar hij zelfs onder de torture niets bekend had.

Eindelijk daagt hulp en redding uit Engeland; *Karel I*, de bekende kunstliefhebber die *Van Dijck* aan zijn Hof wist te verbinden, is een groot bewonderaar van Torrentius, kunst. Hij schrijft 24 Mei 1630 een langen brief aan zijn „cousin" Frederik Hendrik en verzoekt hem den gevangen schilder pardon te schenken en naar Engeland over te zenden. De Prins zendt dien brief aan de Heeren te Haarlem. Maar Burgemeesteren en Schepenen antwoorden 25 Juni 1630 dat het veel beter is den goddeloozen *Torrentius* stil in de gevangenis te laten zitten.

Op het aanhouden van *Karel I* bij monde van den Engelschen Gezant *Dudley Carleton* geeft de Prins niettegenstaande het tegenstribbelen der Regeering te Haarlem 11 Juli 1630 den schilder Pardon! Van zijn verblijf te Londen, dat na mijn laatste vondsten tot ongeveer 1642 duurde, weten wij niets. Hij schijnt er, volgens een volzin in *Tengnagel's* Frick

int Veurhuys (1642 verschenen) een ongeneesselijke ziekte opgedaan te hebben. Zijn moeder *Symontgen Lucasdr.*, die geen moeite gespaard had, haren zoon voor te spreken, leefde nog om den armen zieken man te ontvangen en te verplegen. En 1644, den 17 Februari, werd *Jan Symonsz Torrentius* nog tamelijk deftig te Amsterdam in de Nieuwe Kerk begraven.

Dat er geen enkele schilderij meer van hem overgebleven schijnt is zéér te betreuren. Het zou interessant zijn, te kunnen zien in hoeverre wij nog dezelfde bewondering konden koesteren voor zijne stillevens als *Huygens* en *Sandrart*. Prof. *Six* merkte terecht op, dat de eigenaardige schilderwijze en verwen van *Torrentius* wellicht de oorzaak zijn van het totale verdwijnen van al zijn werk.

Ondanks de talrijke gegevens die vóór of tegen *Torrentius* getuigen is het niet gemakkelijk ons een zuiver beeld van dezen zonderlingen kunstenaar te vormen. Meer nog dan door zijne kunst schijnt hij een deel zijner tijdgenooten aangetrokken te hebben door zijne interessante persoonlijkheid. Elegant, hoogst verzorgd in zijn uiterlijk, geestig, soms ondeugend causeur, had hij vooral bij de dames een wit voetje verkregen. Wuft, lichtzinnig van aard, soms zeer oneerbiedig over de godsdienst sprekende, had hij het bij het rechtzinnig en streng geloovig publiek verkorven. Zijne grappen werden ernstig opgenomen; leuke voor de gekhouderij werd als tooverij, omgang met den duivel uitgelegd. Van de aanklacht dat hij ten onzent de Rozekruis-secte wilde invoeren, bleef niet veel over. Maar men begreep, dat er groot gevaar voor den godsdienstzin, het vasthouden aan de gereformeerde religie schuilde in den toeloop dien *Torrentius* meer en meer verkreeg, in de belangstelling die de hoogere kringen blijkbaar toonden in zijne godsdienst-disputen. Men moest *tot elken prijs Torrentius* onschadelijk maken. Men heeft dit dan ook gedaan, maar op een wijze die thans niet anders dan onze afkeuring weg moet dragen.

Het pleit zeer voor *Frederik Hendrik*, dat hij bij herhaling poogde *Torrentius* bij te staan. Maar de Prins stuitte af op

de onwrikbare gestrengheid, de angstvallige vrees voor de ketterijen van den schilder bij de Haarlemsche Heeren. Toch waren deze misschien maar blijde dat *Torrentius* goed en wel naar Engeland vertrokken was.

Zijne geschiedenis doet ons een blik slaan op een eigenaardigen vorm van rechtspleging hier te lande in de eerste helft der XVII[e] eeuw. En ik geloof, dat wij ons allen mogen verheugen te leven in een tijd, waarin men niet meer voor enkele onvoorzichtige uitlatingen op de pijnbank gebracht en tot den vuurdood veroordeeld kan worden.

GEWONE VERGADERING

DER

AFDEELING
TAAL-, LETTER-, GESCHIEDKUNDIGE EN WIJSGEERIGE
WETENSCHAPPEN,

GEHOUDEN DEN 12den OCTOBER 1908.

Tegenwoordig de heeren: CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Voorzitter, S. A. NABER, VAN DE SANDE BAKHUYZEN, KERN, QUACK, VAN DER WIJCK, DE SAVORNIN LOHMAN, ASSER, DE LOUTER, SYMONS, MULLER, FOCKEMA ANDREAE, SNOUCK HURGRONJE, SPEYER, HAMAKER, VAN LEEUWEN, KLUYVER, BLOK, J. J. M. DE GROOT, RÖELL, DE BEAUFORT, CALAND, WILDEBOER, BOISSEVAIN, VAN DER HOEVEN, HEIJMANS, WARREN, HESSELING, D'AULNIS DE BOUROUILL, HARTMAN, OPPENHEIM, J. J. P. VALETON JR., BREDIUS, KUIPER, UHLENBECK, SIX, BOER, J. C. NABER en KARSTEN, Secretaris.

De notulen der vorige vergadering worden gelezen en goedgekeurd. Naar aanleiding dezer notulen, deelt de Heer Kluyver de inlichtingen mede, hem door Dr. Van der Meulen verstrekt, ten opzichte van het artikel in de Nieuwe Rotterdamsche Courant van 21 Aug. j.l. door den Heer Woltjer op de vorige vergadering ter sprake gebracht. Het stuk is overgenomen uit het maandblad „Neerlandia" van diezelfde maand en bevat opmerkingen van een „lezer, die langen tijd in Rusland gewoond heeft"; daaronder komt ook voor een opgave van

ongeveer 80 zeetermen in het Russisch aan onze taal ontleend. Op één uitzondering na — waarbij de schrijver in Neerlandia zich vergist heeft — zijn al die woorden door den heer v. d. M. reeds opgenomen in zijne verhandeling. Dat stuk is dus voor de studie van Dr. v. d. M. van geen belang.

Ingekomen zijn:

Een gedicht voor den Hoeufftwedstrijd getiteld *Flavius ludimagister*. Bericht van het overlijden van het rustend medelid Dr. B. F. Matthes te Nijmegen, aan wiens aandenken de Voorzitter eenige diepgevoelde woorden wijdt van hoogachting en waardeering.

De Heer Fockema Andreae brengt ook namens zijn medeafgevaardigde Prof. Blok verslag uit over het Berlijnsche Congres voor historische wetenschappen in Augustus gehouden, en dat in alle opzichten uitmuntend geslaagd mag heeten.

Nadat de aanwezige familieleden zijn binnengeleid leest de Heer Oppenheim het levensbericht voor van wijlen ons medelid A. A. de Pinto, waarvoor de Voorzitter met instemming der vergadering hem de verdiende hulde brengt.

De Heer Bredius deed hierop een korte mededeeling over een door hem ontdekt Rembrandt-document. 12 Mei 1671 verklaren de schilders *Allart* en *Cornelis van Everdingen*, vader en zoon, dat zij wel weten, dat eenige maanden voor het overlijden van *Rembrandt van Rhijn* bij dezen op de schilderkamer stond een Simeon, nog niet geheel voltooid. Dit stuk behoorde den gentleman-dealer *Dirck van Kattenburgh*, iemand met wien *Rembrandt* reeds lang in betrekking stond, en wiens broeder *Otto* hij in 1654 van plan was zóó fraai te etsen als hij het *Jan Six* gedaan had. De jonge *Everdingen* had uit *Rembrandt's* mond ook vernomen, dat *Kattenburgh* hem koperen platen gegeven had waarop hij een passie zou etsen.

Tot nog toe waren wij bijna geheel onkundig omtrent *Rembrandt's* laatste levensjaar. Al wat men van werk uit dat jaar kent is eenzelfportret door Sir Audley Neeld op Gryttleton House in Engeland dat het jaartal 1669 schijnt te dragen.

Nu weten wij, dank zij deze voor Notaris J. de Winter verleden verklaring, dat *Rembrandt*, ook in dat laatste droevige levensjaar, toen zijne Hendrickje en zijn Titus hem ontvallen waren, nog schilderde en etste, troost en vergeten zocht in zijne kunst, die ons en duizenden met ons thans het edelste en reinste genot schenkt.

Bij de rondvraag biedt de Heer Six aan een exemplaar van zijn artikel „Over Rembrandt's voorbereiding van de etsen van Jan Six en Abraham Francen. (Overdruk uit „Onze Kunst").

Hierna wordt de vergadering gesloten.

VERSLAG

OVER HET

Internationaal Congres voor Historische Wetenschappen.

Het internationaal Congres voor Historische Wetenschappen, waar Dr. P. J. Blok en ik de eer hadden, de Akademie te vertegenwoordigen, werd van 6 tot 13 Augustus l.l. te Berlijn gehouden.

Naar men hier en daar kon vernemen, werd deze tijd van het jaar ook door hen, die het congres hadden te organiseeren, op zichzelf niet de meest geschikte geacht. Men koos dien echter, omdat hij voor belangstellenden uit Amerika de geschiktste was. De verwachting, dat deze in het begin van Augustus zouden opkomen, werd intusschen niet bevredigd; er namen slechts zeer enkele Amerikanen deel aan het Congres. Maar toch zal niemand de keuze van deze Augustus-dagen achteraf betreuren. Prachtig weer begunstigde de Congresgangers, en allen hebben zeker de aangenaamste herinneringen aan Berlijn mee huiswaarts genomen.

Een kleine duizend leden uit haast alle landen van Europa namen meer of minder trouw aan de werkzaamheden deel. Alleen Franschen ontbraken nagenoeg; zelfs zij, die zich voor voordrachten in de sectiën hadden aangemeld, hadden zich allen in de laatste dagen teruggetrokken. Men betreurde dit algemeen zeer, te meer omdat de vrees moeilijk kon worden onderdrukt, dat andere dan persoonlijke redenen van verhin-

dering hier eene rol speelden. Aan den officieelen maaltijd bracht professor Pasquale del Giudice uit Pavia in hoogst welsprekende woorden een dronk uit op de wetenschap, die ondanks alle nationale en politieke belangen, verschillen en geschillen hare beoefenaars tot elkaar brengt. Velen konden niet nalaten daarbij te denken, och, of het altijd zoo ware.

Behalve uwe afgevaardigden woonden drie leden der Akademie het Congres bij, de heeren Conrat, de Groot (J. J. M.) en Hesseling, en nog verschillende Nederlanders.

Het Congres bewees onze Akademie de eer, haren oudsten afgevaardigde onder de eerevoorzitters op te nemen.

De werkzaamheden van het Congres werden zeer ernstig opgevat.

Dagelijks werden eene algemeene vergadering en vergaderingen van alle sectiën gehouden. De laatste begonnen kort na negen uur en nadat zij waren geëindigd, had men nauwlijks tijd om iets te gebruiken voordat de algemeene vergadering begon.

Over die vergaderingen wil ik geene bijzonderheden mededeelen. De groote gang van zaken is vermeld in het Congresdagblad, waarvan zes nummers verschenen zijn; ik zal een exemplaar hiervan, een van de ledenlijst en het verslag, in de Nieuwe Rotterdamsche Courant gegeven, overleggen, die dan in de bibliotheek der Akademie kunnen worden bewaard.

Ik vermeld slechts, dat voordrachten werden gehouden o.a. door drie leden der Akademie, Blok, Max Conrat en mij, door het buitenlandsche lid Pirenne, en verder door de Nederlandsche professoren Pijper en Vogelenzang, in de algemeene vergadering door het buitenlandsche lid Maspero.

De voordrachten in de algemeene vergaderingen en in de afdeelingen gehouden, worden niet van wege het Congres in druk gegeven. Ieder der sprekers is echter uitgenoodigd, indien zijne voordracht in druk verschijnt, een exemplaar te zenden aan de Koninklijke Bibliotheek te Berlijn, waar ze in een bundel vereenigd bewaard zullen worden.

De geheele organisatie van het Congres was voortreffelijk,

hierover was maar een stem, en de groote gastvrijheid en de hartelijkheid waarmede men werd ontvangen, vond algemeene en groote waardeering.

Berlijnsche Congresleden wedijverden met de hoogste autoriteiten om het den gasten te Berlijn aangenaam en gezellig te maken. De Keizer noodigde een honderdtal op een maaltijd in de Oranjerie te Potsdam, waar Z. M. tot aller leedwezen niet tegenwoordig kon zijn, omdat juist dienzelfden dag de ontmoeting met den Koning van Engeland plaats vond. De stad Berlijn noodigde een 400tal gasten op een schitterend avondmaal ten stadhuize, de Minister van Binnenlandsche Zaken gaf eene aangename avondreceptie, het congresbestuur organiseerde een opvoering van Mozarts „Hochzeit des Figaro"; een studentenvereeniging uit Halle herhaalde ter eere van het Congres eene opvoering van fragmenten van Menander.

De bezichtiging der merkwaardigheden van Berlijn en omstreken werd den gasten gemakkelijk en aangenaam gemaakt, doordat hun een voor het doel bijzonder vervaardigd, uitnemend gidsboek met twee voortreffelijke kaarten werd ter hand gesteld, en doordat de best bevoegden de leiding op zich namen van bezoeken aan merkwaardige gebouwen en musea, in sommige waarvan voor de gelegenheid bijzondere tentoonstellingen waren ingericht. Bijzondere catalogi van deze laatste leg ik eveneens bij dit verslag over.

In het kort kan ik mijn oordeel over het Congres aldus samenvatten: het is volkomen geslaagd, heeft de wetenschap nut gedaan, hare beoefenaars weer nader tot elkaar gebracht, en de deelnemers een zeer aangename 8 dagen verschaft.

GEWONE VERGADERING

DER

AFDEELING
TAAL-, LETTER-, GESCHIEDKUNDIGE EN WIJSGEERIGE WETENSCHAPPEN,

GEHOUDEN DEN 9en NOVEMBER 1908.

Tegenwoordig de Heeren: CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Voorzitter, S. A. NABER, VAN DE SANDE BAKHUYZEN, VAN DER WIJCK, ASSER, VERDAM, MULLER, FOCKEMA ANDREAE, SNOUCK HURGRONJE, VAN RIEMSDIJK, SPEIJER, HAMAKER, HOUTSMA, VAN LEEUWEN, I. M. J. VALETON, SILLEM, KLUYVER, CALAND, WILDEBOER, BOISSEVAIN, VÖLTER, HEYMANS, WARREN, HESSELING, WOLTJER, HARTMAN, J. J. P. VALETON JR., KUIPER, SIX, BOER, TE WINKEL en KARSTEN, Secretaris.

De notulen der vorige vergadering worden gelezen en goedgekeurd.

Ingekomen zijn:

Twee verzen voor den Hoeufftwedstrijd, getiteld *Diluvium* en *Ecloga XI.*

Een prospectus van de Linschoter-Vereeniging om de leden tot toetreding op te wekken.

Bericht dat het Bataksch-instituut te Leiden is tot stand gekomen.

Verzoek van Z. E. den Minister van Binnenl. Zaken om een persoon aan te wijzen, die de Regeering kan vertegenwoordigen op het 2e internationale Archeologische Congres te Caïro in het voorjaar van 1909.

Zal geantwoord worden dat de Academie weldra een vertegenwoordiger aan de Regeering hoopt te kunnen aanwijzen.

De Voorzitter stelt voor dat de Koninklijke Akademie een adres van hulde zal zenden aan het buitenlandsch lid Ulr. v. Wilamowitz-Muellendorff bij diens 60en geboortedag op 22 Dec. e. k. Dit wordt aangenomen en aan de Heeren van Leeuwen en Karsten opgedragen voor de uitvoering zorg te dragen.

De Voorzitter deelt mede dat Prof. de Goeje om gezondheidsredenen ontslag heeft genomen als lid en voorzitter van de Commissie voor de Encyclopaedie van den Islam en stelt voor in overleg met Prof. de Goeje zijn opvolger Prof. Snouck Hurgronje als lid dier Commissie aan te wijzen. Aldus geschiedt.

Hierna leest Prof. Völter zijn mededeeling voor over Johannes en Jezus in het licht van Matth. XI, 2—15. Spreker tracht aan te toonen dat 11*b*—15 in het oorspronkelijk verband niet thuis behooren en dat wij, die verzen uitlatende, een rede krijgen door Jezus gehouden in den eersten tijd van zijn optreden, toen het Messiaansch bewustzijn nog niet in hem was ontwaakt en hij in den Dooper den grooten leidsman zag, wiens beteekenis, ook na zijn gevangenneming, in deze rede tot het volk met nadruk wordt in het licht gesteld. Ook Lukas XVI : 16 wordt in verband hiermede toegelicht. Deze voordracht wordt afgestaan voor de Verslagen en Mededeelingen.

De Heeren v. d. Sande Bakhuijzen, Kuiper, Woltjer en Wildeboer treden met spreker in debat over velerlei punten en worden door hem beantwoord.

Bij de rondvraag biedt de Heer van Riemsdijk zijn boek aan over de Tresorie en Kanselarij van de Graven van Holland en Zeeland.

Hierna wordt de Vergadering gesloten.

JOHANNES EN JEZUS IN HET LICHT VAN MATTH. 11 : 2—15.

BIJDRAGE VAN DEN HEER

D. VÖLTER.

In het elfde hoofdstuk van Mattheus vinden wij eene reeks van stukken bijeen, die, hoe los en fragmentarisch zij ook naast elkaar schijnen te staan, toch allen zonder twijfel opzettelijk, met eene bepaalde bedoeling door den evangelist hier vereenigd zijn geworden.

Voorop staat de redevoering van Jezus over Johannes den dooper naar aanleiding van de vraag door Johannes tot Jezus gericht (11 : 2—15). Daarop volgt de vergelijking van het volk bij grillige kinderen, omdat noch Johannes noch Jezus het hem naar den zin hebben kunnen maken (11 : 16—19). Het derde stuk bevat de weeklacht over de ongeloovige Galileesche steden, waarin Jezus zijne meeste wonderen gedaan had (11 : 20—24). En het laatste stuk eindelijk brengt de groote ontboezeming van Jezus over zijne verhouding tot den Vader en de beteekenis van zijnen persoon (11 : 25—30). Dit laatste gedeelte vormt niet alleen het slot maar ook het hoogtepunt van het hoofdstuk. Alle enkele stukken die voorafgaan, moeten op dit slotstuk voorbereiden, doordien zij allen waarschuwen voor twijfel aan, miskenning van en ongeloof in den persoon van Jezus en doordien zij voorloopig reeds zijne beteekenis in het licht stellen, door te wijzen op zijne werken en door bepaaldelijk ook zijne superioriteit boven Johannes den dooper te doen uitkomen.

Wij wenschen ons hier speciaal bezig te houden met het

eerste stuk van caput XI, de verzen 11 : 2—15, omdat zij ons op den aanvang van het openbare leven van Jezus een bijzonder helder en interessant licht schijnen te werpen. Ik heb over die verzen onder het opschrift: „Die Anfangspredigt Jesu" reeds vroeger eens gehandeld in Theol. Tijdschrift 1899, S. 126—147. Maar ik wensch hier nog eens daarop terug te komen, om eenige, naar het mij voorkomt, belangrijke aanvullingen daartoe te geven.

Johannes de dooper heeft volgens onzen tekst in de gevangenis van de werken van den Christus gehoord en richt nu door enkele zijner discipelen [1]) tot hem de vraag: Zijt gij diegene, die komen zou, of zullen wij op een ander wachten? De werken van Jezus hebben dus wel de attentie van Johannes getrokken, maar zij hebben bij hem toch nog eenigen twijfel overgelaten, of Jezus daarom nu ook werkelijk de beloofde Messias zou zijn, omdat men van dezen toch nog een geheel ander machtig ingrijpend optreden zou kunnen verwachten.

Het antwoord, dat Jezus aan de discipelen van Johannes geeft, luidt: „Gaat heen en boodschapt Johannes hetgeen gij hoort en ziet: blinden worden ziende, en kreupelen wandelen, melaatschen worden gereinigd en dooven hooren en dooden worden opgewekt en aan armen wordt het evangelie verkondigd; en zalig is, die geen aanstoot aan mij neemt".

Jezus beantwoordt dus de vraag van Johannes niet eenvoudig met Ja! Hij wijst veeleer de discipelen van Johannes en dezen zelf slechts weder op die werken, die hem hadden doen twijfelen. Maar het bijzondere is, dat Jezus die werken nu beschrijft met woorden, die in hoofdzaak ontleend zijn aan Jes. 35 : 5, 6; 61 : 1. [2])

Beschouw eens, wil Jezus zeggen, mijne werken in het licht der messiaansche profetie, dan zult gij zien, dat mijne werken

---

[1]) Lucas spreekt bepaaldelijk van twee. Maar dat δύο bij Lukas (7, 18) is vermoedelijk ontstaan uit διά bij Matthaeus (11 : 2).

[2]) De woorden: „melaatschen worden gereinigd", „dooden worden opgewekt", waarvan niets bij Jesaja staat, houden verband met Matth. 8 : 1—4; 9 : 18—26.

precies die zijn, die de profetie voor den messiaanschen tijd in uitzicht heeft gesteld. Past gij dus dezen eenig juisten maatstaf bij de beoordeeling er van toe, dan zal van zelf ook uw twijfel aan mijne Messianiteit moeten ophouden. En met het oog op dezen twijfel voegt Jezus nog eene voor Johannes en zijne discipelen bestemde waarschuwing toe: „en zalig is, die niet aan mij aanstoot neemt".

De discipelen van Johannes verwijderen zich daarop, om aan hunnen meester de boodschap over te brengen. Jezus blijft met het volk alleen terug en begint nu tot dit laatste eene redevoering of toespraak over Johannes den dooper te houden. Jezus komt voor Johannes op, verdedigt hem, en tracht zijne groote, blijvende beteekenis het volk opnieuw tot bewustzijn te brengen. Waarom Jezus dat doet, moet zich uit het voorafgaande verklaren. Hij doet het zeker niet, omdat de vraag, die Johannes zooeven tot Jezus gericht had, nog eenigen twijfel aan diens Messianiteit bleek te bevatten en omdat Johannes daardoor in de oogen van het volk eenigzins gedaald was. Immers in dit opzicht was het volk zeker niet beter dan Johannes en van uit de genoemde veronderstelling laten zich ook de vragen, die Jezus in 't begin van zijne redevoering tot het volk richt, niet verklaren.

De aanleiding tot de verdedigingsrede van Jezus voor Johannes is eene andere. Zij wordt opgegeven in v. 2 en ligt in het feit, dat Johannes de dooper nu in de gevangenis was. Het volk had in Johannes den machtigen profeet gezien, die het komen van het Godsrijk aankondigde en door zijnen doop de menschen er op voorbereidde. Met hem had het volk het spoedige aanbreken van het Godsrijk gehoopt te zullen beleven. Nu was hij echter in eens door zijne gevangenneming aan zijne werkzaamheid ontrukt geworden en scheen aan al die groote en schoone verwachtingen, die hij opgewekt had, de bodem ingeslagen te zijn.

Dat had het volk ontnuchterd, zijne geestdrift voor Johannes bedaard, het doen twijfelen, of Johannes werkelijk de groote profeet van het aanstaande Godsrijk was, waarvoor men hem gehouden had.

Daartegen komt nu Jezus op en tracht aan te toonen, dat de gevangenschap van Johannes aan zijne beteekenis hoegenaamd niets veranderd heeft, dat Johannes niettegenstaande zijne gevangenschap, ja juist als gevangene nog precies dezelfde man is, die vroeger in de dagen zijner vrije werkzaamheid zoo geweldige aantrekkingskracht op het volk geoefend had. Want wat zijt gij, zoo vraagt nu Jezus het volk, vroeger tot Johannes in de woestijn uitgegaan, te aanschouwen? Een riet, dat door den wind heen en weer bewogen wordt? Niet als karakterlooze maar als karaktervolle persoonlijkheid, wil Jezus zeggen, heeft Johannes U tot zich getrokken in de woestijn. Maar juist omdat hij dat was en nog is en als zoodanig tegen den landsheer opgetreden is, daarom zit hij nu in de gevangenis. Of zijt gij, zoo gaat Jezus voort, tot Johannes vroeger uitgegaan in de woestijn, om een man te zien, die met zachte kleederen bekleed is? Zeker niet, want dergelijke menschen zoekt men niet in de woestijn, maar in de koninklijke paleizen. Veeleer is het de ernstige strenge asketische verschijning van den dooper geweest, die op U zulken indruk gemaakt heeft, maar daarbij past het juist, dat Johannes ook nu niet in het paleis van den vorst, maar in de gevangenis vertoeft.

En wanneer gij tot dien karaktervollen strengen asket vroeger uitgegaan zijt, omdat gij in hem een profeet gezien hebt, zoo had gij hiermede volkomen gelijk, want hij is zelfs meer dan een profeet, hij is die baanbrekende en den weg bereidende bode Gods, wiens komen in Mal. 3 : 1 in uitzicht is gesteld. Met het oog daarop getuigt dan ook Jezus in v. 11 van Johannes: „Voorwaar ik zeg U, onder degenen, die van vrouwen geboren zijn, is niemand opgestaan, grooter dan Johannes de dooper". Maar onmiddellijk daarachter lezen we in 11*b* in eens de opmerking: „Doch die kleiner is in het koninkrijk der hemelen, d. w. z. die in het koninkrijk der hemelen eene geringere plaats inneemt dan Johannes buiten hetzelve, is grooter dan hij." Bij het lezen van deze woorden wrijft men zich een oogenblik de oogen, om te zien, of zij er werkelijk staan.

Immers door deze woorden wordt door al hetgeen in de verzen 7—11*a* vooraf gaat, als het ware een streep gehaald. Hoe is het toch mogelijk, dat iemand, voor wien Jezus met zooveel vuur opkomt, wiens groote en blijvende beteekenis hij met zoo welsprekende en krachtige woorden nadrukkelijk het volk tracht in te prenten, iemand, dien hij meer noemt dan een profeet, die volgens hem is de bode Gods uit Mal. 3 : 1, van wien hij zelf getuigt, dat hij de grootste is van alle menschenkinderen, hoe is het mogelijk, dat van deze buitengewone „heilsgeschichtliche" persoonlijkheid nu in eens gezegd wordt, dat hij bij een betrekkelijk gering lid van het koninkrijk der hemelen zou ten achter staan. Of zijn de leden van het Godsrijk niet ook door vrouwen geboren? En zou, indien Johannes buiten het Godsrijk staat, b. v. van Abraham, Isaak en Jakob, die Johannes volgens het oordeel van Jezus toch zeker aan beteekenis overtreft, niet ook hetzelfde moeten gelden? En toch wordt Matth. 8 : 11, 12 van hen getuigt, dat zij een eereplaats innemen aan de tafel in het koninkrijk Gods. Hoe zou dan diegene, die het komen van dit rijk voor het eerst verkondigd en hem den weg gebaand heeft, daarbuiten staan?

Het kan naar mijne overtuiging niet twijfelachtig zijn, of Matth. 11 : 11*b* is eene latere interpolatie van den evangelist, resp. van den redactor van het evangelie, afkomstig uit een tijd, waarin Jezus als de ver boven Johannes staande Messias reeds lang erkend was en de wegen der discipelen van Johannes en die der christelijke geloovigen zich reeds gescheiden hadden. Met dien toestand rekening houdende wil de interpolatie aan het getuigenis van Jezus over Johannes de noodige beperking geven. En dezelfde hand, die 11*b* in het verband heeft ingebracht, heeft zonder twijfel ook het citaat uit Mal. 3 : 1 in v. 10 gecorrigeerd.

Immers op deze oudtestamentische plaats staat: „Voorwaar ik zal mijn bode zenden, opdat hij den weg voor mij zou bereiden." Zoo zal het citaat oorspronkelijk ook in Matth. 11 : 10 geluid hebben en zal Johannes daarin voorgesteld geweest zijn als de wegbereider van God zelf, gelijk dat ook nog in

Luc. 1 : 17 het geval is. Eene latere hand heeft in de plaats van μου driemalen σου in het citaat gebracht, om duidelijk te doen uitkomen, dat Johannes is de wegbereider van Christus en geheel aan hem ondergeschikt.

Maar hoe staat het nu met de voortzetting van de redevoering van Jezus over Johannes, met de verzen Matth. 11 : 12—15?

Ik zal de woorden, die nu bij Matthaeus in de genoemde verzen volgen, voorloopig maar vertalen gelijk zij gewoonlijk vertaald worden: 12. „Maar van de dagen van Johannes den dooper af tot nu toe wordt het koninkrijk der hemelen geweld aangedaan of bestormd en met geweld tracht men het in bezit te nemen. 13. Want alle profeten en de wet hebben tot Johannes geprofeteerd. 14. En indien gij het wilt aannemen, hij is Elia, die komen zou. 15. Wie een oor heeft, die hoore"!

Lukas heeft in zijne parallel tot Matth. 11 : 2 vlgg., d. i. in Luk. 7 : 18—28, deze verzen niet. Daarentegen brengt hij op eene andere plaats, in Luk. 16 : 16, een gezegde, dat aan Matth. 11 : 12, 13 beantwoordt. Van Matth. 11 : 14, 15 echter heeft Lukas in 't geheel niets.

Hoe is dat te verklaren?

Ik zal hier maar voorloopig kort rechtvaardigen, waarom ik geloof, dat de verzen Matth. 11 : 12—13 eigenlijk niet in de redevoering van Jezus over den dooper Matth. 11 : 7 vlgg. thuis behooren, maar dat Lukas oorspronkelijker, ten minste relatief oorspronkelijker is dan Matthaeus, wanneer hij de parallel daartoe in Luk. 16 : 16 brengt.

1. Het is juist de algemeen erkende gewoonte van Matthaeus, om verstrooide spreuken van verwandten aard in grootere redecomposities te vereenigen, terwijl Lukas de spreuken of spreuken-groepen over 't algemeen meer fragmentarisch overlevert, gelijk hij ze in zijne bron vond.

2. Wanneer Matthaeus 11 : 11*b* eene interpolatie is, dan passen de verzen 12 en 13 niet meer goed in 't verband. Want vers 12 kan niet, zooals het voor ons ligt, op 11*a* gevolgd zijn. Dat is dus eene bij Matthaeus zelf te konstateeren aanwijzing, dat die verzen oorspronkelijk, zooals ook

Lukas toont, niet bij de redevoering van Jezus over Johannes hooren, maar in een ander verband gestaan hebben.

3. Vergelijkt men de woorden in Matth. 11 : 12—13 met die in Luk. 16 : 16, dan blijkt, dat de beide evangelisten de twee gezegden, waaruit de genoemde verzen bestaan, juist in de omgekeerde orde brengen en dat, hoe men overigens ook over den tekst hier en ginds moge denken, Lukas de natuurlijke en daarom zonder twijfel ook oorspronkelijke logische orde heeft [1]).

Het is veel minder waarschijnlijk, dat eerst Lukas aan de twee gezegden van Jezus in Matth. 11 : 12—13 resp. Luk. 16 : 16 de goede logische orde gegeven heeft, dan dat Matthaeus haar verstoord heeft om een bepaalde reden. Toen Matthaeus de woorden in 11 : 12—13 in de redevoering van Jezus over Johannes den dooper inschoof, moest hij de oorspronkelijke orde, waarin wij die woorden nog bij Lukas vinden, omkeeren. Want anders kon hij blijkbaar ze nog in verband brengen met 11 : 11*b*, nog 11 : 14, 15 daaraan aanhangen.

Maar wanneer wij om deze redenen de verzen Matth. 11 : 12—13 uit de redevoering van Jezus verwijderen, hoe staat het dan met de verzen 14 en 15, die bij Lukas geheel ontbreken? Nu, ik twijfel geen oogenblik, of wij hebben in die verzen met echte woorden van Jezus te doen, die oorspronkelijk ook in de redevoering, waarmede wij ons bezig houden, thuis behooren. Jezus toch heeft nog na den dood van Johannes volgehonden, dat deze de wedergekomen Elia was (Mrc. 9 : 11—13; Matth. 17 : 10—13). Maar wanneer Jezus ooit Johannes voor den wedergekomen Elia verklaard heeft, dan heeft hij het in deze redevoering moeten doen. Want in Mal. 3 is niet alleen gezegd (v. 1), dat God zijnen

---

[1]) Dat schijnt bekrachtigd te worden door Justinus (Dial. c. Tryph. c. 51. p. 271 B), die de woorden in dezelfde orde als Lukas geeft: *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ, ἐξότου ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν.* Maar Justinus heeft hier misschien toch slechts eenen uit Lukas en Matthaeus gemengden tekst. Verg. echter mijne verhandeling in Th. T. 1899, S. 132 vlgg.

bode zal zenden, die den weg Gods zal bereiden voor den grooten dag zijner verschijning, maar daar is ook (v. 25) gezegd, dat de afgevaardigde Gods, die het volk moest voorbereiden op den dag Jahwes, de wedergekomen Elia was. Heeft nu Jezus in zijne redevoering over den dooper, gelijk uit v. 10 blijkt, Johannes voor den bode Gods verklaard, bedoeld in Mal. 3 : 1, dan heeft hij hem tegelijk ook voor den wedergekomen Elia moeten verklaren, gelijk in v. 14 en 15 te lezen staat. Zijn dus de verzen Matth. 11 : 14—15 voor een echt bestanddeel der redevoering van Jezus over Johannes te houden, dan moeten die verzen oorspronkelijk onmiddelijk gevolgd zijn op 11*a*. Daarbij passen zij dan ook voortreffelijk naar vorm en inhoud. Hetgeen Jezus vooraf, vooral in v. 10 en 11*a* gezegd heeft, wordt door de verzen 14 en 15 volmaakt en de geheele redevoering krijgt door die verzen het gewenschte en gepaste slot.

Wat Jezus in de verzen Matth. 11 : 14 en 15 zeggen wil, is dit: Dat Elia wederkomen zal, is geprofeteerd. Het is ook een feit, dat het optreden van Johannes beantwoordt aan hetgeen van den wedergekomen Elia voorspeld wordt. Er is dus slechts eenige goede wil van uwen kant noodig, om Johannes voor den wedergekomen Elia te houden. Maar dat is dan ook eene zaak van buitengewone beteekenis. Want de wedergekomen Elia is de voorlooper van den grooten dag Gods. Daarom, wie een oor heeft, om te hooren, die hoore.

Maar hoe komt het nu, dat wij bij Lukas van deze verzen Matth. 11 : 14, 15 volstrekt niets vinden. Zou Lukas ze niet gekend hebben? Dat is geheel onwaarschijnlijk. Hij heeft veeleer de woorden opzettelijk weggelaten. Dat blijkt ten duidelijkste daaruit, dat Lukas eene andere plaats, die zoowel bij Marcus (9 : 11—13) als Matthaeus (17 : 10—13) voorkomt en waar Johannes ook als de wedergekomen Elia aangeduid wordt, eveneens weglaat. Lukas zal in zijne spreukenbron de redevoering van Jezus over Johannes gevonden hebben in den oorspronkelijken vorm, waarin haar ook Matthaeus in zijne spreukenbron gevonden heeft, d. i. zoo, dat op Matth.

11 : 11*a* onmiddelijk volgde 11 : 14 en 15. Maar Lukas heeft nu naast die bron ook Matthaeus zelf gekend en vond het uitstekend, dat deze evangelist achter 11 : 11*a* de opmerking in 11 : 11*b* ingevoegd heeft, waardoor de beteekenis van Johannes naar hem voorkwam tot de juiste maat teruggebracht was. Die opmerking neemt Lukas daarom van Matthaeus over. Maar dit gezegde vond Lukas dan ook een uitnemend slot der geheele redevoering. De verzen Matth. 11 : 14 en 15 kwamen daar achter nog formeel nog materieel te pas en wel des te minder, omdat Lukas naar het voorbeeld van zijne spreukenbron de parallel tot Matth. 11 : 12 en 13 in een ander verband moest of wilde brengen.

De oorspronkelijke redevoering van Jezus over Johannes den dooper bestond dus uit de verzen Matth. 11 : 7—11*a* met de opgegeven wijziging van het citaat in v. 10 en verder uit de verzen Matth. 11 : 14 en 15.

Overzien wij nu die redevoering in dezen origineelen vorm, dan komen wij tot eigenaardige gevolgtrekkingen. Johannes wordt in die redevoering zoo buitengewoon hoog geplaatst, zoo ernstig en nadrukkelijk aan het volk voorgesteld als de door God beloofde en gezonden leidsman, aan wie het moet vasthouden, dat Jezus zelf zich toen onmogelijk reeds voor nog hooger dan Johannes kan gehouden hebben. Integendeel hij ziet ten tijde van die redevoering zelf nog tot Johannes op als tot den grooten meester en voorganger. De redevoering moet dus gehouden zijn in den allereersten tijd, toen in Jezus zelf het messiaansch bewustzijn nog niet opgekomen was, toen Jezus zich veeleer nog uitsluitend als discipel van Johannes beschouwd en niets anders bedoeld heeft, dan het werk van den pas gevangen genomen meester op te nemen en voort te zetten. Wij leeren dus inderdaad de aanvangsprediking van Jezus uit die redevoering nader kennen.

Maar indien dat zoo is, dan kan natuurlijk ook de historische inleiding tot die redevoering in Matth. 11 : 2—6 niet oorspronkelijk zijn.

Die inleiding is dan ook reeds daarom eenigzins verdacht,

omdat volgens haar Johannes weliswaar in de gevangenis was, maar toch in de gelegenheid verkeerde, om niet alleen in zijne gevangenis op de vesting Machaerus aan de doode zee van de werken van Jezus in Galiléa te hooren, maar ook om afgevaardigden tot Jezus te zenden en weder bij zich te ontvangen. Eene dergelijke gevangenschap is een zeer onwaarschijnlijk iets. Dat heeft ook Lukas gevoeld en daarom heeft hij uit de beschrijving van de situatie van Johannes eenvoudig de voorstelling, dat hij in de gevangenis was, uitgelaten. Maar daardoor komt hij in strijd met de beste overlevering, die wij bezitten (Mrc. 1 : 14; Matth. 4 : 12).

Wat echter vooral tegen de verzen Matth. 11 : 2—6 als oorspronkelijke inleiding tot de volgende redevoering pleit, is dit, dat volgens die inleiding Jezus door Johannes gevraagd zou zijn of hij diegene was, die komen zou en dat hij die vraag ook bevestigend beantwoord zou hebben, terwijl toch in de volgende redevoering Johannes zelf door Jezus voorgesteld wordt als diegene, die komen zou. Immers hij is de te verwachten bode Gods, Elia, die komen zou, gelijk Jezus in Matth. 11 : 10, 14 op grond van Mal. 3 : 1, 23 van hem getuigt. De inleiding tot de redevoering van Jezus moet dus oorspronkelijk zoo geluid hebben, dat toen Johannes in de gevangenis was en Jezus optrad, om zijn werk voort te zetten, de menschen hem vroegen, of men Johannes nog kon houden voor dengene die komen zou, of tenminste of men in Johannes nog kon zien den grooten profeet Gods, waarvoor men hem gehouden had. Dezen twijfel der menschen aan Johannes weerlegt Jezus door zijne redevoering.

Het latere, meer ontwikkelde christelijke bewustzijn kon natuurlijk met eene dergelijke inleiding geen genoegen nemen. Men moest haar veranderen. Men moest de vraag omtrent den *ἐρχόμενος* als door Johannes tot Jezus gericht voorstellen en haar ook door Jezus met betrekking tot zich zelven bevestigend laten beantwoorden. Dan verscheen Johannes als diegene, die aan de Messianiteit van Jezus getwijfeld heeft èn dat gaf den evangelist wederom het recht, niet alleen om het antwoord

van Jezus met eene aan het adres van Johannes en zijne discipelen gerichte waarschuwing te besluiten, maar ook om binnen de redevoering van Jezus over Johannes in 11*b* een woord in te lasschen, waardoor Johannes behoorlijk naar beneden gedrukt en elke burger van het Godsrijk, d.i. elke rechtgeaarde Christen, boven hem geplaatst werd.

Maar wij hebben nu ook nog nader te handelen over de voorloopig ter zijde gestelde verzen Matth. 11 : 12, 13, waartoe Lukas 16 : 16 eene parallel bevat. Wij zullen van deze laatste plaats onzen uitgang nemen.

In Luk. 16 vinden wij in de eerste plaats de gelijkenis van den onrechtvaardigen rentmeester met enkele andere daarbij behoorende en passende woorden. Daarop volgen in 16 : 16, 17 en 18 drie enkele spreuken: (16) „De wet en de profeten gaan tot Johannes; van daar af wordt de blijde boodschap van het rijk Gods verkondigd en een ieder tracht met geweld er in te komen. (17) Maar het is lichter, dat hemel en aarde voorbijgaan, dan dat één haakje van de wet valle. (18) Een ieder die zijne vrouw verlaat en eene andere trouwt begaat overspel en wie eene door den man verlatene trouwt begaat overspel." Dan komt in de verzen 19—31 de gelijkenis van den rijken man en armen Lazarus.

Hoe komen, moet men vragen, de drie aangehaalde spreuken v. 16, 17 en 18 op deze plaats en in dezen samenhang? Zijn zij misschien geheel toevallig hier naar toe verdwaald? Daarvan kan geen sprake zijn. Zij zijn zeer zeker opzettelijk hier geplaatst als de noodige inleiding tot de gelijkenis van den rijken man en armen Lazarus. In deze gelijkenis immers verlangt de rijke man in de hel van Abraham, dat hij Lazarus zou zenden tot zijne 5 broeders in het huis van zijnen vader. En daarop wordt hem gezegd: „Zij hebben Mozes en de profeten, mogen zij deze hooren.... indien zij Mozes en de profeten niet hooren, zoo zullen zij zich ook niet laten overtuigen, indien iemand uit de dooden opstaat."

Dit gezegde scheen in de ooren van latere Christenen bijna iets aanstootelijks te bevatten, iets wat in elk geval eenige recht-

vaardiging en verklaring noodig had. Hoe kon toch Jezus, de stichter van het Christendom, aldus nog van wet en profeten spreken? Hebben deze niet juist met het Christendom hunne eenige beteekenis verloren? Op deze naar aanleiding van Luk. 16 : 29 en 31 zich opdringende vragen trachten de drie spreuken in Luk. 16 : 16—18 bij voorbaat antwoord te geven. Wel is waar, wordt hier gezegd, gaan wet en profeten tot op Johannes en wordt van daar af de blijde boodschap van het Godsrijk verkondigd, maar daarom behoudt toch de wet hare voortdurende geldigheid. Geen haakje er van zal vallen. En wel bestaat de wet, gelijk het in den 3. spreuk aangehaalde voorbeeld aantoont, binnen het Christendom slechts nog in hoogere volmaking of in strengeren vorm voort.

Maar indien dat zoo is, moeten wij dan niet aannemen, dat de drie spreuken, die nu in Luk. 16 : 16—18 staan, oorspronkelijk niet daar, maar in een ander verband t'huis behooren? Dat zal wel zoo zijn, maar daarmede is nog niet gezegd, dat die spreuken juist bij Matthaeus nog in hun oorspronkelijk verband zich vinden.

Matthaeus brengt, gelijk wij reeds zagen, de parallel tot Luk. 16 : 16 in de redevoering van Jezus over Johannes den dooper Matth. 11 : 12, 13. De parallel tot Luk. 16 : 17 vinden wij bij Matthaeus in de bergrede Matth. 5 : 18 en de parallel tot Luk. 16 : 18 eveneens in de bergrede Matth. 5 : (31), 32. Maar nu zijn zeer zeker Matth. 5 : 18, 19 en Matth. 5 : 31, 32 geene oorspronkelijke bestanddeelen van de bergrede, maar eerst door de redigeerende hand van den evangelist er ingeschoven. Immers Matth. 5 : 18, 19 past absoluut niet tusschen 5, 17 en 5, 20. Deze twee laatstgenoemde verzen vormen eenen onmiddellijken samenhang. Jezus is niet gekomen, om te ontbinden, maar om te vervullen, d. i. om te volmaken en wel bepaaldelijk ook om de wet te volmaken, omdat voor de leden van het Godsrijk eene betere, hoogere rechtvaardigheid noodig is dan die der Pharizeërs en schriftgeleerden. Dat is de oorspronkelijke samenhang. Daarentegen is tusschen 5 : 18, 19 aan den eenen en 5 : 20 aan den anderen kant hoegenaamd

geen samenhang te herstellen en passen de verzen 5, 18, 19 evenmin bij 5 : 17. Want in 5 : 18 en 19 is in tegenstelling tot 5 : 17 van geene volmaking der wet sprake, maar eenvoudig van een vasthouden en doen der wet in den overgeleverden vorm tot in de kleinste bestanddeelen.

Niet anders staat het met Matth. 5 : 31 en 32. Ook deze verzen zijn blijkbaar een sekundair aanhangsel bij de uitlegging, die Jezus in het voorafgaande van het gebod: „gij zult niet echtbreken" gegeven heeft.

De aanhef van dit aanhangsel is ontleend aan Matth. 19 : 7, terwijl het daardoor ingeleidde vers 32 in hoofdzaak aan Luk. 16 : 18 beantwoordt, aangevuld met eenen trek uit Matth. 19 : 9.

Maar evenals Matthaeus de parallelen tot Luk. 16 : 17 en 18 geheel op eigen hand heeft ingeschoven in de bergrede, zoo heeft hij ook zonder eenigen twijfel de parallel tot Luk. 16 : 16 op eigen hand ingeschoven in de redevoering van Jezus over Johannes den dooper in Matth. 11 : 12 en 13, hetgeen wij reeds vroeger nader gemotiveerd hebben.

Er kan dus geen sprake van zijn, dat de drie spreuken bij Matthaeus in een beter en meer oorspronkelijk verband zich bevinden dan bij Lukas. Beide evangelisten zullen de drie spreuken in hunne spreukenbron gevonden hebben en de eene heeft er nu zoo, de ander zoo van gebruik gemaakt. In welk verband de drie spreuken oorspronkelijk hooren, is ten minste van den eersten en tweeden in Luk. 16 : 16 en 17 niet meer uit te maken. Slechts van den derden spreuk kan men met goeden grond beweren, dat hij eigenlijk t' huisbehoort in het gesprek van Jezus met de Pharizeërs over de echtscheiding in Mrc. 10 : 1—12 en Matth. 19 : 3—12. Lukas heeft deze pericoop van Marcus niet overgenomen, maar in Luk. 16 : 18 biedt hij evenals Matthaeus in 5 : 32 eene uit zijn spreukenbron afkomstige partieele parallel tot hetgeen Jezus in de genoemde pericoop gezegd heeft.

Zoo kunnen wij nu daartoe overgaan, de verzen Matth. 11 : 12 en 13, en het daaraan beantwoordende vers Luk. 16 : 16

nader te bekijken, en den zin en de beteekenis er van vast te stellen.

Gelijk wij reeds boven opmerkten, kan het niet twijfelachtig zijn, dat wat de logische rangschikking der woorden betreft, Lukas boven Matthaeus de voorkeur verdient, dus dat het gezegde in Luk. 16 : 16 en Matth. 11 : 12 en 13 begonnen heeft met de woorden, die bij Lukas ook nog vooropstaan, bij Matthaeus echter in het tweede lid zich vinden: „De wet en de profeten gaan tot Johannes" of — zooals Matthaeus heeft: „want alle profeten en de wet hebben tot Johannes geprofeteerd".

Matthaeus heeft ἕως Ἰωάννου, Lukas μέχρι Ἰωάννου, wat op hetzelfde neerkomt. Het bij Lukas ontbrekende ἐπροφήτευσαν kan Matthaeus ter verduidelijking van het gezegde ingeschoven hebben. En in verband daarmede heeft hij misschien ook de profeten voor de wet geplaatst. Doch zou men zich ten gunste van de originaliteit van den Matthaeustekst op een woord uit den Talmud kunnen beroepen, waar het heet: „Alle profeten hebben slechts van de dagen van den Messias geprofeteerd". [1]) Maar of men nu hier aan den tekst van Matthaeus of aan dien van Lukas de voorkeur geeft, de zin van het gezegde blijft in hoofdzaak dezelfde. De wet en de profeten, wil Jezus zeggen, hebben maar voorbereidende profetische beteekenis. Zij spelen eene beheerschende rol slechts zoolang de tijd der voorbereiding duurt. Die voorname rol is uitgespeeld, wanneer de vervulling komt en het oogenblik der vervulling is aangebroken met Johannes den dooper.

De woorden ἕως Ἰωάννου of μέχρι Ἰωάννου meen ik dus niet inclusief te moeten opvatten d. w. z. niet zoo als of Johannes nog bij de periode van wet en profeten zou hooren, maar exclusief, d. i. zoo, dat Johannes de inleider is van de periode der vervulling, die op de voorbereidende profetische periode van wet en profeten volgt.

Hoort nu Johannes bij den nieuwen tijd der vervulling vol-

---

[1]) B. Schabb. f. 63; B. Berac. f. 34.

gens de woorden in Luk. 16 : 16*a* of in Matth. 11 : 13, dan neemt Johannes ook deze positie in volgens de woorden, die bij Lukas volgen in 16 : 16*b* en die bij Matthaeus vooraf-gaan in 11 : 12. Ik meen zelfs, dat door deze bij Lukas volgende en bij Matthaeus voorafgaande woorden de zaak eerst ten volle duidelijk wordt. De woorden luiden bij Lukas: *ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται*, bij Matthaeus: *ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν*.

De vraag, of Johannes nog bij het oude tijdperk hoort, of veeleer het nieuwe tijdperk opent, is eene vraag van beteekenis, die niet door alle exegeten eenstemmig beantwoord wordt. Ik wil hier slechts even herinneren aan de uiteenloopende gevoelens van Zahn en Harnack. Beide geleerden koesteren geenerlei bedenking omtrent de eenheid van het geheele stuk Matth. 11 : 2—15. Alleen omtrent de vraag, hoe de verzen 12 en 13 in het verband te verklaren zijn, wijken zij van elkander af.

Zahn zegt [1]): „Dass Johannes als Person zwar den Grössten unter den Menschen gleichsteht, aber doch wie ausgeschlossen von der *βασιλεία* erscheint, bedarf der Ergänzung durch v. 12, wenn nicht das mit der Selbstbeurteilung des Täufers übereinstimmende Urteil Jesu über sein einzigartiges Verhältnis zu dem kommenden Reich in v. 9*b* en 10 dadurch wieder aufgehoben werden sollte. Met andere woorden: Wat Jezus in v. 9*b* en 10 over de eenige verhouding van den dooper tot het komende rijk zegt, zou door v. 11*b*, waar de dooper als van de *βασιλεία* uitgesloten verschijnt, opgeheven zijn, indien niet 11*b* wederom aangevuld d. i. goedgemaakt zou worden door het gezegde in v. 12 en 13.

Dat bij deze opvatting der positie der verzen 12 en 13 Johannes diegene is, die het tijdperk der vervulde profetie inleidt, spreekt vanzelf en Zahn laat daaromtrent ook geen twijfel bestaan. Maar juist tegen de wijze, waarop Zahn de positie

---

[1]) Commentar z. Ev. des Matth. S. 426.

van de verzen 12 en 13 in het verband verklaart, komt nu Harnack[1]) met alle beslistheid op.

Een dergelijk Sic et Nou, zegt hij, moet als veel te ingewikkeld van de hand gewezen worden, indien het niet ondubbelzinnig geboden is. Maar het tegendeel is het geval. Immers van Johannes is in v. 12 in 't geheel geen sprake — eerst v. 14 keert tot hem terug — veeleer de βασιλεία τῶν οὐρανῶν, die in v. 11 ingevoerd werd, blijft het hoofdbegrip ook voor v. 12 en wel wordt zij nu als tegenwoordig gedacht, terwijl zij in v. 11 nog als zuiver toekomstig verschijnen kon. Daaruit volgt, dat δέ in v. 12 niet adversatief maar slechts metabatisch mag verstaan worden. En hieruit komt verder met noodzakelijkheid voort, dat de dagen van Johannes aan den nieuwen tijd voorafgaan, dus niet bij dezen gerekend zijn, gelijk zij ook in 11*b* niet bij de periode der βασιλεία hooren.

Ik heb de uitlatingen van deze twee heeren met veel genoegen gelezen. Want eene betere bekrachtiging van de juistheid mijner kritiek, als zij in deze tegenstelling tusschen Zahn en Harnack bevat is, kan ik mij nauwelijks wenschen.

Dat in deze kwestie de exegese van Zahn de voorkeur verdient, is voor mij niet twijfelachtig. Ik sta dan ook blijkbaar veel meer aan de zijde van Zahn dan van Harnack.

De meening van dezen laatsten is ten eenenmale onhoudbaar. Ik geloof niet, dat iemand die Matth. 11 : 12 onbevooroordeeld leest, ooit op de gedachte zal komen, dat Johannes de dooper hier niet voorgesteld zou zijn als de inleider van de nieuwe periode der vervulling. Het kan ook onmogelijk de bedoeling van den evangelist geweest zijn, de zaak zoo voor te stellen. Want in de geheele redevoering wordt over Johannes den dooper gehandeld en de evangelist wil ook in de verzen 12 en 13 Jezus iets — en wel iets van beteekenis — van Johannes laten zeggen. Harnack begint dan ook al dadelijk met eene

---

[1]) Zwei Worte Jesu, Sitzungsberichte der K. pr. Akad. d. Wiss. 1907, LIII, S. 950. vlgg.

onjuistheid, wanneer hij zegt, dat in Matth. 11 : 12 van Johannes in 't geheel geen sprake was Integendeel de persoon en de tijd van Johannes wordt in v. 12 met nadruk vooropgesteld. En al is, gelijk Harnack verder doet gelden, de βασιλεία τῶν οὐρανῶν het hoofdbegrip in v. 12, de persoon van Johannes den dooper wordt toch met die βασιλεία in de innigste betrekking gebracht Ook de woorden ἕως ἄρτι, die Matthaeus gebruikt, toonen duidelijk, dat, hetgeen in v. 12 van het rijk der hemelen gezegd wordt, volgens den evangelist niet eerst van den tijd van Jezus geldt, maar ook reeds van dien van Johannes en met Johannes begonnen heeft. Of nu het rijk Gods in v. 12 tegenwoordig gedacht is en wel zoo, dat hetgeen in v. 12 staat, Jezus niet van Johannes den dooper zou kunnen gezegd hebben, dat hangt af van de uitlegging van v. 12, waarmede wij ons nog moeten bezig houden. Maar ik wil bij voorbaat verklaren, dat men zich in dit opzicht niet ongerust behoeft te maken.

Ik ben het dus in tegenstelling tot Harnack eens met Zahn, wanneer deze de dagen van Johannes als het begin van den nieuwen tijd beschouwt. En ook wat Zahn zegt omtrent de verhouding van 11*b* tot 9*b* en 10 en van 12 en 13 tot 11*b*, beantwoordt in hoofdzaak aan mijne opvatting. Want al drukt zich Zahn eenigszins verbloemd uit, wat hij zegt, is toch streng genomen dit: door 11*b* wordt 9*b* en 10 tenietgedaan en door 12 en 13 wederom 11*b*.

De fout van Zahn is alleen, dat hij deze tegenstellingen gerust naast elkaar laat staan. Het is zijn conservatief standpunt, dat hem hier niet verder laat zien. Maar dat een dergelijk sic et non onmogelijk is, daarin heeft Harnack volkomen gelijk. Indien wij nu echter de exegese van Harnack zouden volgen, dan zou de moeielijkheid slechts voor de helft uit den weg geruimd zijn. Immers de tegenstelling tusschen 9*b*, 10 en 11*a* aan den eenen kant en 11*b* aan den anderen kant zou altijd nog aanwezig zijn, slechts die tusschen 11*b* en 12, 13 zou verdwijnen. Maar juist ook het geneesmiddel, dat Harnack voor dit laatste doel voorstelt, hebben wij voor onaanneme-

lijk moeten verklaren. Er blijft dus, naar ik meen, niets over dan te doen wat ik gedaan heb, namelijk 11*b* voor eene interpellatie te houden. Maar doet men dit, dan komt men ook van zelf tot de verdere gevolgtrekkingen, die ik daaraan vastgeknoopt heb.

Van deze digressie, waartoe ons de bespreking en weerlegging der meeningen van Zahn en Harnack verleid heeft, moeten wij nu echter terugkeeren tot Luk. 16 : 16*b* en Matth. 11 : 12, om hetgeen hier gezegd wordt, nader te verklaren.

De eerste vraag, die zich daarbij voordoet, is deze: aan welke zijde wij den oorspronkelijken of tenminste relatief-oorspronkelijken tekst moeten zoeken.

Omdat bij Lukas in 16 : 16*a* voorafgaat: de wet en de profeten gaan tot Johannes, kan hij in 16 : 16*b* eenvoudig voortgaan met de worden *ἀπὸ τότε*, van daar af. Daar Lukas de beide volzinnen, gelijk wij zagen, in de natuurlijke en daarom ook zonder twijfel oorspronkelijke logische orde geeft, zal ook het daarmede samenhangende *ἀπὸ τότε* van Lukas naar alle waarschijnlijkheid aan den oorspronkelijken tekst beantwoorden. Matthaeus kon dat eenvoudige *ἀπὸ τότε* niet gebruiken. Hij moet, omdat hij de tweede helft van het gezegde van Jezus aan 't begin plaatst, andere woorden kiezen, woorden, waaruit terstond duidelijk wordt, dat aan den tijd van het optreden van Johannes den dooper gedacht is. Daarom zegt hij in de plaats van *ἀπὸ τότε ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ* en hij voegt nog *ἕως ἄρτι* bij, om hetgeen van Johannes gezegd wordt, ook uitdrukkelijk van Jezus te doen gelden.

Wat den verderen tekst aangaat, zoo is hier zeker Matthaeus origineeler dan Lukas. Zegt Matthaeus van het rijk Gods: *βιάζεται*, zoo is deze in dit verband vrij duistere uitdrukking bij Lukas zonder twijfel opzettelijk vervangen door het eenvoudige en heldere *εὐαγγελίζεται*. Wanneer daarentegen Lukas daarna, aan het slot van het gezegde, zelf ook *βιάζεται* gebruikt, om de houding der menschen tegenover het rijk Gods aan te duiden, zoo is hier die uitdrukking volkomen helder,

maar moet dan ook blijkbaar hier dienen ter vereenvoudiging en verduidelijking der omslachtige en ook wederom eenigszins duistere uitdrukking van Matthaeus: *καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν*. In beide gevallen is dus Lukas naar alle waarschijnlijkheid sekundair tegenover Matthaeus.

Maar wat beteekenen nu de woorden, die wij bij Matthaeus lezen: *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν*? Hier rijst in de eerste plaats de vraag, of men *βιάζεται* passivisch of mediaal moet opvatten. Is *βιάζεται* Passivum, dan moet men vertalen: het rijk der hemelen wordt geweld aangedaan of wordt bestormd.

Dat *βιάζεται* hier Passivum is, leidt men gewoonlijk af uit de tweede helft van het gezegde: *καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν*. Maar daartegen zou men kunnen inbrengen, dat dan de 1e en de 2e helft van het woord van Jezus eene tautologie bevat, voor zoover dan door *βιασταί* slechts nog eens gezegd wordt, wat reeds door *βιάζεται* uitgedrukt was. Ook dat Lukas *βιάζεται* vervangt door het passieve *εὐαγγελίζεται* is geen bewijs voor de passieve beteekenis van *βιάζεται* in Matth. 11 : 12. Immers aan het slot van het gezegde gebruikt Lukas zelf *βιάζεται* zonder twijfel als Medium en het is ook een feit, dat *βιάζεσθαι* in 't Praesens zeer weinig passivisch gebruikt wordt. Tegen de passieve opvatting van *βιάζεται*, dus tegen de vertaling: „het rijk der hemelen wordt geweld aangedaan," schijnt mij echter het meest het verband te pleiten. Immers vooraf was gezegd, dat vroeger de wet en de profeten de groote, het religieuze leven beheerschende factoren waren. Sedert Johannes hebben zij opgehouden dat te zijn. Maar de grond daarvan kan toch blijkbaar niet zijn, dat nu het koninkrijk der hemelen geweld aangedaan wordt, veeleer slechts deze, dat de beheerschende rol, die vroeger wet en profeten gespeeld hebben, nu overgegaan is op het rijk Gods. De woorden *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται* kunnen dus moeielijk iets anders beteekenen dan dit: „het koninkrijk der hemelen oefent geweld of macht, oefent geweldigen invloed of doet met macht zich gelden, of dringt met geweld in of voor of

breekt met macht zich baan". Dus moet men *βιάζεται* als Medium en intransitief opvatten, zooals het woord *βιάζεται* ook aan het slot van het gezegde bij Lukas voorkomt.

De zin der verdere woorden: *καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν*, kan nu niet meer twijfelachtig zijn. Hij moet deze zijn, dat nu het rijk der hemelen geweld of macht oefent, ook de menschen van hunnen kant geweld gebruiken of met alle macht zich er op toeleggen, om het gauw in bezit te nemen. Lukas vat de woorden ook zoo op en zegt: *καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται*: een ieder tracht met geweld er in te komen. Dat in dit verband bij *βιασταί* resp. *βιάζεται* niet aan geweld in eigenlijken zin kan gedacht worden, maar alleen aan den ijver, dien de menschen moeten betoonen, spreekt bijna van zelf. Reeds Irenaeus en Chrysostomus hebben dan ook *βιασταί* verklaard door *μετὰ σπουδῆς*. Wel is waar heeft men onder de *βιασταί* ook de Zeloten willen verstaan. Maar hoe de Zeloten juist tot Johannes den dooper kunnen in betrekking gebracht worden en hoe van hen gezegd kan worden: *ἁρπάζουσιν αὐτήν* sc. *τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν* is niet duidelijk. Men zal daarom van dergelijke gedachten moeten afzien. Bij de woorden, die Matthaeus gebruikt, zou men hoogstens in twijfel kunnen verkeeren omtrent de vraag, of Jezus met hetgeen hij zegt, eenvoudig een feit heeft willen konstateeren of eene aanmaning heeft willen geven. Dit laatste zou zeer wel mogelijk zijn. Men denke slechts aan de vermaning: *ἀγωνίζεσθε εἰσελθεῖν* in Luk. 13 : 24. Maar volgens de woorden, die Lukas gebruikt, kan men slechts aan het eerste denken en dat is ook het meest waarschijnlijke. Wel is waar zou men ook dan nog kunnen vragen, of Jezus over dit feit, d. i. de houding van het volk tegenover het rijk Gods met ingenomenheid of op afkeurende wijze hier spreekt. Maar om dit laatste aan te nemen, daartoe bestaat nauwelijks een reden. Dat de woorden in goeden zin bedoeld zijn, daaraan hebben nog Lukas, nog de oudste kerkvaders, die zich over deze woorden uitgelaten hebben, ook maar een oogenblik getwijfeld.

Naar alle waarschijnlijkheid heeft dus Jezus met de woorden,

die wij hier bespreken, de door Johannes in het leven geroepen beweging willen karakteriseeren. Johannes heeft de nabijheid van het Godsrijk verkondigd. Dat nabijgekomen Godsrijk nam de hoofden en harten der menschen in beslag. Eene vurige belangstelling, een hartstochtelijke ijver deed zich onder het volk gelden. Men drong zich tot den doop van Johannes, luisterde naar zijne prediking en trachtte zich door persoonlijke heiligmaking naar de voorschriften van Johannes op het Godsrijk voortebereiden, om het, wanneer het komt, gauw in bezit te nemen.

Zoo wordt de van Johannes uitgaande beweging door onze evangelisten, b. v. Matth. 3 en Luk. 3 geschetst. In het gezegde van Jezus Matth. 11 : 12 en 13 of Luk. 16 : 16 geschiedt met korte woorden hetzelfde. Maar hieruit blijkt nu ook, dat deze woorden van Jezus naar alle waarschijnlijkheid eveneens moeten geplaatst worden in den eersten tijd van Jezus, waarin niet alleen deze zelf nog in Johannes en hem alleen den grooten leidsman der messiaansche beweging gezien heeft, maar waarin ook het volk nog onder den frisschen en machtigen indruk van het optreden van Johannes gestaan heeft.

Spoedig genoeg toch is de persoon van Johannes bij die van Jezus meer en meer op den achtergrond getreden en spoedig genoeg ook is, gelijk de klachten van Jezus zelf bewijzen, de geestdrift van het volk voor het rijk Gods bedaard en verflauwd. De woorden van Jezus in Matth. 11 : 12 en 13 of Luk. 16 : 16 vallen dus met de redevoering van Jezus over Johannes in Matth. 11 : 2 vlgg. zonder twijfel in denzelfden tijd. Al hooren ook beide redestukken literarisch niet bijeen, zij vullen toch materieel elkander aan en werpen te zamen een helder licht op de eerste verkondiging van Jezus.

Ten slotte nog deze opmerking. Ik heb zooeven van Matth. 11 : 12 en 13 en Luk. 16 : 16 eene verklaring gegeven, die mij voorkomt de waarschijnlijkste te zijn, zoolang men vasthoudt aan den overgeleverden griekschen tekst. Maar ik wil niet verzwijgen, dat bij mij telkens, wanneer ik de woorden βιάζεται en βιασταί lees, de vraag rijst, of daarmede ook de

arameesche woorden, die Jezus gebruikt heeft, juist wedergegeven zijn. De uitdrukking βιάζεται, van het rijk Gods gebezigd, komt mij bijna te abstrakt voor in den mond van Jezus, die gewoon is zich konkreter uit te drukken. En van iemand, die βιασταί verklaart in den zin van μετὰ σπουδῆς zou men misschien ook niet zonder allen grond kunnen zeggen: βιάζεται.

Maar hoe zullen wij te weten komen, welke arameesche woorden Jezus gebruikt heeft? Ik wil mij hier in geene gissingen inlaten, die slechts nieuwe onzekerheid zouden baren. Maar toch meende ik die opmerking te moeten maken, om te kunnen zeggen: Dixi et salvavi conscientiam meam.
